ريتا فرج

العنف في الإسلام المعاصر

معطى بنيوي أم نتاج تاريخي



ريتا فرج

العنف في الإسلام المُعاصر



ريتا فرج

العنف في الإسلام المُعاصر

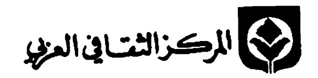
ريتـا فـرج

العنف في الإسلام المُعاصر

معطى بنيوي أم نتاج تاريخي

تقديم

الدكتور خليل أحمد خليل



الكتاب

العنف في الإسلام المعاصر

تأليف

د. ريتا فرج

الطبعة

الأولى، 2010

عدد الصفحات: 320

القياس: 17 × 24

الترقيم الدولي:

ISBN 978-9953-68-474-X

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ــ المغرب

ص.ب.: 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 303339 522 ـ 307651 522

فاكس: 305726 ـ 522 212+

Email: markaz@wanadoo.net.ma

بيروت ــ لبنان

ص.ب.: 5158 ـ 113 الحمراء

شارع جاندارك ـ بناية المقدسي

هاتف: 01750507 ـ 01352826

فاكس: 01343701 ـ 961+

www.ccaedition.com

Email: cca@ccaedition.com

غيابُ الدولة: حضور العنف

خليل احمد خليل

لو تواضع المسلمون على فصل الدولة عن الدين، فماذا يشتغلُ رجال الدين؟ هل يكفيهم المجال الديني وحده لنشر خطابهم في المجتمع ومن ضمنه خطاب القوّة أو العنف؟ نلاحظ أن التدين الأولي كان يجد ثوابه في نبوة، ثم وجده من بعدها في دولة، مما جعل الخلاف الاعتقادي ينقل من الآخرة إلى الدنيا، أي من الميتاتاريخ إلى التاريخ، وجعل الدين مقياساً للسلوك السياسي. فالإسلام دين تمأسس في مجتمع ولو نسبياً من خلال الصحابة؛ لكنه لم يكن دين صحابة (خاصة أو نخبة) حتى يكون له رجاله (كهنته) و (كنيسته)، كما حدث في النصرانية. إن المفارقة بين الإسلام المصدري، الأولي، والإسلام التاريخي، المُستدام بقوة الاعتقاد، تكمنُ في أن دعاة الدين كانوا أيضاً ساسته أو حماته، وأن خلافة النبي (دولته) باتت كنيسته وبات الاقتصاد الريعي محرّكاً مركزياً لاشتغال الحكم في الإسلام التاريخي.

هذا المفصلُ بين الدولة والعنف يخفي التماهي بين المثال (الإسلام المصدري) والواقع (الإسلام التاريخي) ويطغى على المخيال أو الذكاء الجماعي الذي لا يفرق بينهما، مما جعله يتعامل سوسيولوجياً مع دنياه وكأنها آخرته، ويُهمل المسارات الاجتماعية لتقومه أي تكونه في أمة ذات دولة، فيقدّس السياسة وكأنما هي الدّين، حتى جُعل الإسلام نفسه ديناً لدولة، بينما هو دين البشر لا دولهم. هذا التحول في المُعتقد أفضى إلى تلازم الديني والسياسي، سواءٌ في العبادات أم في المعاملات، وأدى إلى نشوء ذهنية عنفية تقدّس عنف الدولة وكأنه من لوازم التقوم الإسلامي. ومع ذلك كان يُعزى العنف إلى بنيوية الدولة، ويُنفى عن الذهنية العربية/ الإسلامية التي أنتجت النماذج المعروفة من الدول الخلافية أو السلطانية، السيفية في كل حال، حيث قوة القيادة من وسائل العبادة: «لولا السيف ما عبد الله عابدٌ».

يلفتنا في بنيوية العنف الإسلامي المعاصر سقوط ذلك الجدار الايديولوجي الكبير الذي إبتناه المسلمون وهم ينشرون دينهم أولاً لفتح العالم، ثم وهم يحفظون دينهم بمواجهة الآخرين. عملياً كان الجدار الايديولوجي الخفيّ يرسم حدود الدولة الضابطة للعنف على حدودها وفي داخلها؛ وفي الوقت نفسه رسم حدوداً بين المسلمين وغير المسلمين (أهل الكتاب) داخل داره، ومع ظهور المذاهب والطوائف، رسم حدوداً إعتقادية بين المسلمين أنفسهم. وعندنا أن إقامة جدار وهمي، إيديولوجي، بين الذات والآخر، هو ظاهرة نرجسية عنفية مشتركة بين المجتمعات كافةً، وليست خاصة بالديار الإسلامية. إن دراسة مقارنة لليهودية والنصرانية والإسلام، تسوِّغ رأينا هذا. إلاَّ أن إنكفاء الدولة في ديار المسلمين، عجَّل في تعرية العنف السياسي، وأسهم في تصويره كأنه عنف ديني، بنيوي، بمعنى أن البنية الاعتقادية الإسلامية وظيفتها العنف، لا السلام. ومما عزَّز هذه الظاهرة المبتورة: الاستعمار وثقافته الاستشراقية من جهة، وتصادم الخلافات والوصايات على أرض الإسلام الحاضر، إلى أن أعلن الخميني دولة المذهب في إيران، مقيماً جداراً إيديولوجياً بين إيران والغرب عموماً، وبينها بين بقية العالم الإسلامي خصوصاً ولو من دون وعي أو قَصْد؛ وفي الوقت نفسه أقامت إسرائيل جدار الفصل العنصري بينها وبين سكان فلسطين الاصليين. نلاحظ أن سياسة الباب المفتوح تفضي إلى الحوار، بينما سياسة الجدار تدفع بقوة إلى استعمال القوة أو العنف الداخلي (الاحتلال: المقاومة).

بيد أن إسرائيل والولايات المتحدة، المشبعتين بفلسفة العنف الرمزي التي ينطوي عليها سُور أريحا، بادرتا مراراً في لبنان وفلسطين وأفغانستان والعراق إلى تدمير جدار الآخر، المسلم، وهدَّدتا بتدمير الجدار الايراني. وحين مارستا الحوار أو التفاوض، كانتا تمارسانه بقوة أو من وراء عنف، لكن بمفارقة: عنف الذات مصدره الخير، وعنف الآخر مصدره الشر (الارهاب أو الدولة المارقة). أما الدولة السارقة التي تنطبق عليهما فلم تأخذ بعد طريقها إلى المصطلح السياسي المعاصر. غير أن المسروق لا يمكنه إلا أن ينطوي على ذاته، حفاظاً على ما بقي عنده من أرض وبشر وإيديولوجيا، مستنفراً مخزونه العنفي لمقارعة مخزونات عنفية أكبر. وما العنف المُستطير في فلسطين سوى مؤشر سياسي على

حدّة العنف الديني لدول إبتناها الغرب الاستعماري (باكستان، 1947؛ إسرائيل، 1948) ولدول استعمرها الغرب فتحررت منه (الجزائر، السودان، لبنان، وإيران).

يتبين من الأحداث العنفية التي عاشها العالم العربي الإسلامي منذ11/ 9/ 2001 أن إسرائيل هي دولة عنفية في منظومة دول أعنف (الحلف الأطلسي مثالاً)، وأن أميركا التي دشنَّت التعولم الغربي بنشر جدار من العنف في العالم، حبست فيه العرب والمسلمين كافة _ وهو ما يسمى في الطبابة زنّار النار_ إنما جعلت العنف السياسي محرِّكاً مركزياً لكل آليات العنف المحلي، المركب من دين ودنيا أو دولة. هكذا نقرأ حركات العنف في أفغانستان والعراق، حيث الاحتلال امتداد عسكري للاستشراق الاميركي؛ وكذلك حركات المقاومة في فلسطين ولبنان حيث الاحتلال والعدوان الاسرائيليان إمتداداً عسكري للاستشراق الأوروبي، المتواصل في الاستشراق الاميركي. وعندنا أن الطائفي، بل المذهبية العنفية، هي جرثومة إستشراقية أو محلية معاً، وبالقدر نفسه تجد محركها الخارجي _ الدخيل _ في الصهيونية التي صارت أخطر مصادر العنف على الفلسطينيين واللبنانيين، وعلى الجوار العربي عموماً دول نووية ترأس منظومات العنف العالمي، تعزو إلى الأطراف المغزوة أو المحتلة وهم الاعتقاد بأن عنفها بنيوي، نابع منها، ويشكل خطراً على العالم الغربي. مقابل ذلك، دول عربية وإسلامية تضبط عنفها المحلي على إيقاع العنف العالمي، تخوفاً من حرب كونية نووية يكون أولى ضحاياها بلدان العرب والمسلمين.

يُستفاد من بنيوية العنف الإسلامي المعاصر أنه عنف طبيعي، بمعنى أنه دفاع عن وجود، بعدما أُسقطت حدود دوله وتركز الهجوم على جداره الايديولوجي، الذي يحظى من الداخل برعاية ما يُسمَّى الإستغراب العربي أو الإسلامي _ الموصوف بالاعتدال _ وهو لا يقل عنفاً في الأطراف عن العنف الأكبر الآتي من المركز الأميركي و / أو الاسرائيلي. ينطوي مفهوم الاستغراب على فلسفة تحاور وتفاهم وتصالح مع الآخر الغربي الكبير. لكن هل أثبت هذا المفهوم البراغماتي جدواه في أي بلد عربي إسلامي؟ من هذه الزاوية تستحق الظاهرة الايرانية، بعد مرور 30 عاماً على نشوئها وتمركزها في محيطها، أن تُدرس في

إطار التعولم الإسلامي، وكيف أن المذهبي حين يتعولم سياسياً يتخطّى جداره بنفسه ويتواصل مع الآخرين، وهو مجَّهز بكل عتاده الايديولوجي والنّاري. فرهاناتُ الغرب على إحتواء الإسلام من الداخل (بالديمقراطية) ومن الخارج بالقوة العظمى (والتهديد به عنف أيضاً) أبطلت مفعولاتها الذاتية بنفسها حين بنت جداراً من الجماجم بينها وبين الإسلام المعاصر.

بقي أن نتساءل عن أمرين:

أولهما: ما مدى حضور الحركات الجهادية في غياب الدولة الوطنية (فلسطين، أفغانستان، العراق، وحتى السودان أو الباكستان)، وهل حضورها هو مصدر لعنف محلي، أم أنه رد محلي على حضور الاحتلال الاجنبي وتغييب المجتمع المدني القادر على إعادة بناء الدول الوطنية (تجربة الوئام الوطني في الجزائر)؟

ثانيهما: هل أنموذج الدولة المُستحضرة، من الأرشيف الاميركي أو الاسرائيلي، هو أنموذج قابل للحياة، إنطلاقاً من نسيج اجتماعي ممزق (حماس وفتح في فلسطين)، (الأحزاب والحركات الدينية في العراق)، (طالبنان والقاعدة في افغانستان) ناهيك عن مآسي الصومال السودان وتشاد إلخ.

وعندنا أن الأمرين في غاية التعقيد والتداخل، فإذا لم تنهزم الدول الغازية وتنكفئ عن الأراضي العربية و الإسلامية المحتلة، فإن النسيج الاجتماعي لهذه البلدان لن يقوى على استنساخ دولة قابلة للحياة. من هذه الزاوية، شكلت تجربة الجزائر نجاحاً، وإن بقيت جزئياً على محك العنف المحلي المحدود. والحال، فإن انسحاب إسرائيل من الأراضي العربية المحتلة عام 1967 هو شرط تاريخي لإنهاء العنف وقيام دولة تضبطه وتقيده. كذلك الحال بالنسبة إلى أميركا وحلفائها في العراق وأفغانستان. بانتظار ذلك، سيظل غياب الدولة مؤشراً على حضور العنف.

مقدمة

أسهمت الصراعات السياسية التي عرفها الإسلام التاريخي منذ مرحلة الفتنة الكبرى في التأسيس للمذاهب الإسلامية، بحيث طالت تداعياتها السياسية والدينية الإسلام منذ نشأته الأولى حتى الوقت الراهن.

لا شك أن النزاعات السياسية، المغلّفة بالدين، أدت إلى تحويل الاختلاف في الرأي حول خلافة النبي إلى مسارات عنفية يغلب عليها منطق الغلبة والمفاهيم القبلية، والتي أثَّرت بدورها في إسلام السلطة وتحديداً في مَنْ سيتولى أمر المسلمين ورعاية مصالحهم.

لقد عبّر **ابن خلدون** عن هذه المسألة في «مقدمته» حين توصل إلى أن الرياسة لا تجتمع لإثنين عند العرب، وبالتالي إذا حُصرت السلطة بشخص واحد مهما كان ممثلاً لكل، يُفضي سياسياً لتأسيس الديكتاتورية وتوريثها، كما يؤدي إلى إقصاء التنوع الإجتماعي.

وعليه إذا كان العنف السياسي الذي عرفه الإسلام المبكر يندرج في إطار رفض مفاهيم المشاركة والحوار، فإن الحديث عن **بنيوية العنف في الإسلام المُعاصر**، لا يمكن استنباطه إلاَّ عبر الدراسة العلمية لهذه الفترة المتميِّزة والمتوتِّرة، مع الأخذ بالاعتبار أن الضمير الجمعي للمسلمين لا يفصل بين الدين والعقيدة، أو بين المقدس والسياسة، فكلاهما كان حاضراً في واقع الممارسة ممثلاً في الخلافة، وفي مجال الانتاج الفقهي السياسي الكثيف أو ما يعرف بالآداب السلطانية.

إن العلاقة بين المقدس والدنيوي كانت متوترة، وإنزلقت إلى سلوكات عنفية أدخلت الإسلام في جدلية العنف والعنف المضاد، المتكوِّنة في المراحل التأسيسية الأولى للدولة، التي ارتكزت منذ نشأتها على نشر الدعوة والغنائم من

خلال الفتوحات والجهاد الذي لا يخرج عن إحدى حالتين: حالة الحرب الوقائية الهادفة إلى حماية العقيدة والحياة، وحالة الحرب الدفاعية التي كان الإسلام يدافع فيها عن نفسه ضد هجمات الشِّرك والكفر.

يهدف الجهاد في الإسلام إلى الدفاع عن المسلمين من العدو الخارجي والداخلي. ولكن التوظيف السياسي لهذا المفهوم في الوقت الراهن من قبل الحركات الإسلامية، والسياسات الأميركية في الشرق الأوسط المُعاصر، بعد أحداث الحادي عشر من أيلول (2001)، أسس لحالات من العداء بين الإسلام والغرب، ونتج عنه علاقة تصادمية اتخذت في أغلب الأحيان طابعاً اتهامياً متبادلاً، طرح جملة من التساؤلات والاشكاليات: خلصت نتائجها إلى التأكيد على أن الإسلام دين العنف، وأن العنف تكويني داخل النص القرآني عموماً والإسلام الجهادي خصوصاً.

إن الحديث عن بنيوية العنف في الإسلام المُعاصر، لا يصمد أمام أي تحليل موضوعي للثقافة الإسلامية، ولا أمام المقاربة الدقيقة لمسيرة الحضارة الإسلامية لا سيما في بعض مراحلها المزدهرة؛ فالعنف الصادر عن بعض الحركات الإسلامية، ناتج عن القطيعة التي حدثت بين الاصلاحية الدينية والدولة الوطنية، مما يكشف عن أن العنف ناتج عن تداعيات الصراع السياسي بين الطرفين، فهو نتيجة لتجربة سياسية أولية، وممارسة عملية تفتقد إلى رؤيا سياسية شاملة.

والحال شهدت العقود الأخيرة تطوراً ملحوظاً للحركات الإسلامية، التي عادت لتتخذ بُعداً دينياً يتداخل مع البُعد السياسي. والراديكالية الإسلامية التي تعتمد العنف لفرض مشروعاتها وأهدافها، ساهمت في التأكيد على فكرة الغرب المصاب **بعقدة الإسلاموفوبيا**، وأدت إلى تقارب جديد بين أوروبا والولايات المتحدة في ما يتعلق بالرغبة المشتركة في مكافحة ما يسمى بالارهاب الإسلامي؛ والأكيد بأن هذا التقارب تعزز بعد أن نجحت الحركات الإسلاموية في الانتقال إلى مستوى من العنف غير مسبوق، الأمر الذي فعّل النظرة السلبية تجاه الإسلام باعتباره المصدر الأول للارهاب في العالم المُعاصر.

إلى ذلك يعتبر مفهوم **الإرهاب** من أكثر المفاهيم التباساً وخلطاً، وبالتالي لا

بد من إعادة صياغته على أسس علمية بعيدة عن المسارات والأحكام الدوغمائية، فالولايات المتحدة بعد أحداث الحادي عشر من أيلول تتحدث عن الحرب على الإرهاب والدول المارقة، لكنها غير قادرة على تحديد العدو، وهي ضمناً تحاول الجمع بين الإسلام والإرهاب مستحضرة في الوقت نفسه موروثات الاستشراق الأوروبي الكلاسيكي.

لا يمكن إعادة العنف في الإسلام المُعاصر إلى جملة العوامل الداخلية وحدها، فقد بلورت الحركة الاستشراقية التي رافقت الاستعمار صورة ملتبسة عن الإسلام، إذ عمد بعض الباحثين الغربيين إلى دراسة شعوب وحضارات الشرق، ووظفوا جهودهم للكشف عن البنى الإجتماعية والسياسية والدينية، غير أنهم خرجوا بجملة من النتائج مفادها أن الشرق والمجتمعات الإسلامية تحديداً هي نقيض الغرب، والإسلام يمثل رمز الرعب والعنف والدمار.

إن الرؤية التضليلية لبعض رواد الحركة الاستشراقية القديمة والحديثة حول ماهية الإسلام وطبيعته، أنتجت خلاصات ترى حتمية الصدام بين الشرق والغرب. من هنا لا يمكن فهم المناقشة الدائرة حول مآلات الحركة الاستشراقية في دراستها للإسلام المصدري والتاريخي، إلّا من خلال الإعتماد على المنهجية العلمية التي تنفي بدورها العلاقة الصدامية بين الطرفين، والتي رُوِّج لها في الأساس من أجل إقصاء الأهداف الاستعمارية الغربية عن دائرة النقد.

غير أن الدراسات الاستشراقية الصادرة عن الغرب، ليست شيئاً واحداً كما هو معمم في ثقافتنا العربية والإسلامية، فالغرب ليس كتلة واحدة، بل هو مركب من مجموعة تيارات، يُعالج كل منها المنظومات الثقافية الواقعة خارج إطاره الحضاري، لا سيما المنظومة العربية والإسلامية، معالجةً تتأرجح بين المنهجية العلمية الدقيقة، وبين الرؤية الإسقاطية السلبية ذات الجذور الاستعمارية. في هذا السياق يكشف ادوارد سعيد في أطروحته «الاستشراق» عن اللعبة الاستحواذية في علاقة المعرفة بين الغرب والشرق، ويصوِّر الاستشراق بطريقة من التفكير قائمة على التمييز الأنطولوجي والمعرفي بين الشرق والغرب اعتمدته الدراسات الأكاديمية الغربية من أجل إعادة تشكيل الشرق وصياغته.

تأسيساً على ما تقدم نطرح جملة من التساؤلات حول موضوع أطروحتنا التي

تحمل عنوان بـ «**بنيوية العنف في الإسلام المُعاصر**»: ما هي جملة الدوافع السياسية التي جعلت بعض رواد الحركة الاستشراقية يخرجون بنتيجة مفادها أن العنف في الإسلام تكويني؟ لماذا يلجأ الاستشراق إلى الربط بين الإسلام والإرهاب؟ ولماذا يُصوَّر العالم كله في مواجهة خطر إنتشار الإرهاب نتيجة لتوسع رقعة الإسلام على الصعيد الديموغرافي؟ وهل يشكل التمدد الديموغرافي الإسلامي عولمة مضادة للعولمة الرأسمالية الغربية؟ وإلى أي مدى تُعبّر مشهدية العنف في العالم الإسلامي عن تساؤلات المسلمين حول موقعهم ودورهم في صناعة الحدث السياسي العالمي؟ وأخيراً لماذا يُعتبر الإسلام كله أصولياً، وتعتبر الأصولية الإسلامية معادية للغرب؟ وهل فعلاً، العنف تكويني في الإسلام؟

إن لهذه التساؤلات أهمية علمية، فالصراع السياسي المحتدم بين السياسات الغربية الاستعمارية الجديدة، والقوى المعارضة لها لا سيما عند تيارات الإسلام الجهادي، أدى إلى تصاعد وتيرة العنف المتبادل بين الرأسمالية الغربية والحركات الإسلامية التي أناطت لنفسها حمل لواء الدفاع عن ديار الإسلام.

أولاً: فرضيات وإشكاليات

أتت صياغة فرضيات الأطروحة على الشكل الآتي:

1- أدت الفتنة الكبرى التي عرفها الإسلام المبكر إلى انقسام المسلمين ثم نشوء المذاهب لاحقاً، وساهمت في تفعيل وتيرة العنف والعنف المضاد الذي ما زالت تداعياته قائمة حتى الوقت الراهن.

2- إن الترابط بين الديني والسياسي رفع حدة التوتر في العلاقة بين المسلمين أنفسهم من جهة ومع العالم من جهة ثانية.

3- إن تراجع التيارات القومية وفشل الدولة الوطنية زاد في قوة الحركات الإسلامية التي لجأت إلى العديد من الوسائل العنفية لفرض مشروعاتها، ورفضت المساومة والحلول التدريجية؛ علاوة على ذلك ساهمت المواقف المتشددة للنظم السياسية العربية في قضايا مثل المشاركة السياسية الشعبية والمساواة الاقتصادية، في سيادة الاعتقاد بعدم إمكانية التوصل إلى تفاهم مع هذه الأنظمة خاصة عند تيارات الإسلام السياسي.

4- إن التحدي الحضاري الذي يواجه المسلمين يدفعهم إلى تحديد موقف الإسلام من الحرية ومن الآخر، مما سيشكل المنطلق لمواجهة الخلاصات الاستشراقية المُغْرِضة، لا سيما في عصر تتجه فيه الشعارات الدولية إلى تعزيز مقولة صراع الحضارات والأديان.

5- تتجه الخلاصات الغربية إلى تبني مقولة مفادها أن الإسلام غير قادر على مواكبة الحداثة بسبب وجود مانع أزلي يكمن في بنية النص القرآني (أي بسبب نصوصيته).

6- إن الفكر السياسي الأميركي في غالبيته بعد أحداث الحادي عشر من أيلول 2001 ألغى المسافة بين الإرهاب والإسلام، واعتبر الدين الإسلامي ديناً يحض على كراهية الآخر الغربي.

يمكن تحديد الإشكاليات التي تغطي معظمها موضوع أطروحتنا على النحو التالي:

1- هل استبعاد الجمهور الإسلامي عن دائرة القرار السياسي منذ اجتماع السقيفة وحتى الوقت الراهن، هو الذي أسس لتاريخ العنف السياسي؟

2- إن الدولة لم تكن موجودة في الإسلام بالولادة، ولكنها كانت نتاج الفتوحات وثمرة للصراع العنيف الذي عرفه الإسلام المبكر. وعليه إلى أي مدى أسس ذلك لقيام سياسة العنف والقوة أي الدولة العضوض؟

3- هل أدى إنتصار التأويل السياسي للدين في الإسلام التاريخي إلى توحيد حاد بين الدين والدولة؟

4- ما هي الأسباب التي جعلت الحركات الإسلامية المعاصرة تلجأ إلى العنف في مواجهتها مع الأنظمة السياسية العربية؟ وبالتالي هل تتحمل الحكومات العربية والإسلامية مسؤولية في هذا المجال لجهة إلغاء الديمقراطية والتعددية السياسية؟

5- هل الحالة الصدامية بين الغرب والإسلام منطلقها غربي بسبب رغبة الغرب في السيطرة الاستعمارية على ديار المسلمين؟

6- هل تعتبر حركات الإسلام السياسي أن النقد التاريخي يشكل خطراً على تراثها؟ وهل يجب أن يتغير العالم كله لكي يتأقلم مع الإسلام؟ أم

المطلوب أن يغيِّر الإسلام نفسه لكي يتأقلم مع العالم؟

7- لماذا يدعو رموز المحافظين الجدد، إلى تفكيك الوعي العربي والإسلامي ليتلاءم مع مفاهيم العولمة؟ وهل تندرج هذه الآراء في إطار مركزية العقل الغربي الذي يعتبر نفسه القاعدة، وبالتالي يرى أن كافة المنظومات الثقافية المختلفة عنه شاذة؟

8- لماذا يُصوِّر بعض الاستشراق الأميركي الإسلام على أنه الخطر الأوحد والأول الذي يهدد العالم الغربي؟

9- لماذا اتخذت الحركات الإسلامية طابعاً شعبوياً؟ وهل السياسات الغربية الاستعمارية المتواطئة مع الحكومات العربية والإسلامية زادت من فعالية هذه الحركات؟

إن لهذه الاشكاليات أهمية كبرى، فالصراع السياسي بين الغرب والإسلام، عطّل كل القنوات الحضارية القائمة على آلية الحوار والإندماج. من هنا تركز أطروحتنا على الكشف عن المشهد السياسي العالمي الحديث، القائم على اختلاق ثقافات حدِّية تجد أساساً لها عند المحافظين الجدد واستراتيجياتهم الاستعمارية من جهة، وعند الحركات الإسلامية الداعية إلى تبنّي الأنموذج الإسلامي في الحكم والإجتماع من جهة ثانية.

في الختام، أوجّه شكري إلى الدكتور رضوان السيّد الذي أشرف على هذه الأطروحة التي شكّلت أصل هذا الكتاب. كما أوجّه شكري إلى الدكتور خليل أحمد خليل الذي كتب تقديماً لهذا الكتاب، وساعدني في كل مراحل إعداده للطبع.

الفصل الأول

المجتمعات الإسلامية
على مشارف الحداثة

- تمهيد
- إلغاء الخلافة وتأثيراتها على رؤية الأمة والدين
- الأطر العقائدية للحركات الإسلامية المُعاصرة


al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين

تمهيـد

أدى سقوط الدولة العثمانية وتأثيرات الحربين العالميتين الأولى والثانية، إلى حِراك سياسي كبير في المجالين العربي والإسلامي، كان من نتائجه بروز تيارات سياسية تراوحت إتجاهاتها ما بين الطرح الإسلامي والطرح القومي والليبرالي.

وليس مصادفة أن ينشْط المسلمون وهم تحت الاحتلال الأوروبي، بين مُنفتح على الغرب متطلع إلى نماذجه السياسية الحديثة، وبين ممانع مجاهد ضد هذه النماذج. فكان الصراع الإيديولوجي حول أنموذج الدولة المقبلة - خلافة جديدة أم دولة علمانية - هو الذي أطلق السجال بين المطالبين بالخلافة والمطالبين بالدولة الحديثة. دار السجال في مصر أولاً حيث كان الملك فؤاد يعمل على تحويل مملكته، وهي تحت الإحتلال الإنكليزي، إلى دار خلافة، وكان الإمام الزيدي في اليمن يعمل بدوره على تحويل المملكة المتوكلية اليمنية إلى دار خلافة شيعية نسبياً؛ وفي المقابل كان حاملو شعارات الدولة الحديثة يتطلعون إلى تقليد المُستعمِر، ثقافياً أو سياسياً حتى يتقدموا فتساءل: **أبرز أقطاب النهضة** «لماذا تقدم الغرب وتأخر المسلمون؟» وراهن طه حسين على الثقافة الوطنية الليبرالية التي ترفع شعار مصر للمصريين ودولة حديثة على النسق البونابرتي المعدَّل، ونفى **الشيخ علي عبد الرازق** مفهوم الدولة في الإسلام، ورفض المَلَكية التي تعتبر نفسها خلافة، شوروية لمرحلة، ووراثية في كل المراحل ومنها المرحلة العثمانية.

إن التساؤل حول الحُكم الإسلامي استحوذ على مفكري تلك المرحلة، فكان جواب الشيخ **حسن البنا** بتأسيس **حركة الإخوان المسلمين**، أول حزب إسلامي حديث بعد سقوط الخلافة الإسلامية. وبما أن إنهيار الدولة ليس مسألة فقهية، بل هو واقعة سياسية اجتماعية تاريخية، فقد انقسم حولها المسلمون بين الذين يدعون إلى تأسيس حقبة جهادية جديدة، والذين كانت لهم مسارات

أخرى، علمانية، قومية، شيوعية، ليبرالية. ومع ذلك كان الجميع يتشابكون عند حراك الجماهير العربية الإسلامية، وغير الإسلامية، نظراً لأن ما يسمى بالعالم الإسلامي أو العالم العربي لم يكن يتشكل من المسلمين وحدهم، ولأن الدولة أو الخلافة المنهارة لم تكن إسلامية شعبياً، والخلافة والدولة المنشودة لن تكون إسلامية أيضاً.

مقابل حركة الإخوان المسلمين وقبلها بكثير كانت الحركة الوهابية في الحجاز تتحول إلى مذهب اجتماعي ديني، إلى إيديولوجية دولة تجاور المملكة المتوكلية من جهة والمملكة المصرية من جهة ثانية، فيما كانت بقية بلدان المشرق والمغرب العربي تحت وصايات واحتلالات فرنسية وبريطانية وإيطالية.

هكذا لم يعد الغرب آخر مُتخيلاً، ولا نمطاً استشراقياً. بل استعماراً واحتلالاً مباشراً لديار المسلمين. كان حرباً فعلية عليها، وكان المسلمون بلا دولة على أرضهم أي بلا سلطة، وبلا هوية، وبلا ثقافة خاصة، ما خلا الإسلام الذي بقي لهم، اضافة إلى أمية كاسحة وتخلف اجتماعي - اقتصادي جاء الغزو الأوروبي لترسيخه وجعله أساساً للانقسام الاجتماعي، وللصراع المذهبي على سلطة لم تعد قائمة.

ثم آلت حقبة الاحتلالات إلى حقبة استقلالات، ما بعد الحرب العالمية الثانية، بدءاً من لبنان وسورية، ونضالات وثورات لمواجهة قطبَيْ العالم بعد مؤتمر يالطا اللذين اتفقا على تقاسم العالم مع تبريد الحرب بينهما.

مع بداية الحرب الباردة تعددت الحركات السياسية المناضلة والمجاهدة ضد العدو المشترك: الاستعمار الفعلي، ولكن في الخفاء الإسلامي كانت العدة تُعد لمواجهة الاستعمار المحتمل، الشيوعية. ذاك أن الأحزاب الشيوعية والاشتراكية والعلمانية والقومية، باتت جزءاً من المشهد السياسي سواء في العالم العربي الذي بدأ رحلة تقاربه بإنشاء جامعة الدول العربية سنة 1945، أم في العالم الإسلامي من تركيا العلمانية إلى الامبراطورية الإيرانية، وباكستان وما تفرّع عنها، وأفغانستان.

كان الاستعمار هو التحدي المشترك للعرب والمسلمين، خصوصاً بعد تحويل الانتداب البريطاني أرض فلسطين إلى دولة إسرائيل سنة 1948. وكان

الإسلاميون والعروبيون الليبراليون واليساريون يلتقون على اختلافاتهم عند الكفاح أو الجهاد ضد المستعمرين القدامى، في ظل التحارب البارد بين موسكو وواشنطن، اللتين استقطبتا الحِراك اليساري من جهة والحراك الإسلامي من جهة ثانية.

في هذا السياق ولدت الثنائية القومية - الإسلامية في الوطن العربي، الذي لا يحمل سوى اسم دولة قومية واحدة كما هو الحال بالنسبة إلى تسمية العالم العربي، التي ستتحول في زمن العولمة إلى شرق أوسط كبير متناسب مع الاستراتيجيا الأميركية. لكن على إيقاع هذه الثنائية كان يتعمق التباعد السياسي بين الحراك الإسلامي والحراك القومي، الذي تواصل على إيقاعات سياسية مختلفة جعلت الإسلاميين في خط مواجهة مع القوميين، وفي خطوط اشتباك مباشر على السلطة، مع الشيوعيين والليبراليين والديمقراطيين. من هذه الانقسامات المتباينة استفاد الغرب الأوروبي، ثم الغرب الأميركي معززاً علاقاته مع بعض الأنظمة والتيارات السياسية، كما استفاد من تلك التداعيات والانقسامات الشرق الشيوعي، فأقام علاقات مميزة مع مصر عبد الناصر وسورية حافظ الأسد إلخ...

أمام هذا المشهد الانقسامي والتناقضي للدول العربية والإسلامية، كان التيار العربي القومي يتآكل ويتناحر، فيما كانت الحركات الإسلامية تستأنف هدفها السياسي الاستراتيجي: إيقاظ المسلمين بالإسلام، وتحريرهم من أنظمتهم ومن الأنظمة الغربية، لإقامة دولة مسلمة تشبه خلافة منشودة. ولربما بدا المشهد هذا طوباوياً، لولا اندلاع المقاومة الفلسطينية بوجه الاحتلال الاسرائيلي ولولا إنتصار الثورة الخمينية الشيعية في إيران.

هذان الحدثان أشعرا الحركات الإسلامية بأن مقاومة الغرب، على تفوقه الهائل، ممكنة، ومجدية. فبينما كان التيار السياسي الرسمي يخضع لسياسات الغرب، وينحدر إلى حد الاعتراف بإسرائيل، أخذ التيار الأول يستأنف حراكه في اتجاهات متناقضة: اتجاه مكافحة الشيوعية ومكافحة بعض الأنظمة العربية والإسلامية واتجاه مكافحة الصهيونية الإسرائيلية - الأميركية.

وعليه قدم الإسلام السياسي والجهادي نفسه بديلاً عن كل ما هو قائم في

هذه المنطقة، في حين أن الإسلام المعتدل يتوجه نحو مشاركات محدودة في سلطات لا تمثل بعد دولته المنشودة.

استطاع الإسلام السياسي بكل تياراته جذب الجمهور الإسلامي المحبط من جرّاء النكسات السياسية والعسكرية، والهزائم الناتجة عن الصراع العربي - الإسرائيلي، وما نتج عنها من ظاهرة مقاومة الشعب الفلسطيني، وظهور مقولة التخلف والدولة المتخلفة في العالم الثالث، مقابل الدول الأوروبية الصناعية المتقدمة والحداثوية.

والحال تفاقمت حدة الأصوليات الإسلامية المُعاصرة وتراجعت التوجهات الاصلاحية للمشروع السياسي الإسلامي، وحتى الآن ما برحت المصالحة بين إسلام إصلاحي، سلفي، تقليدي، وإسلام حداثوي ليبرالي ديمقراطي علماني معلّقة. وبسبب تعمق الصراعات الحادة في المجتمع، وغياب القوة الوطنية القادرة على الحسم، سواء على مستوى العالم العربي، أم على مستوى كل دولة، شهد العالمان العربي والإسلامي تحولات سياسية واجتماعية كبرى، منذ النصف الثاني من القرن العشرين، ولكن لم يُكتب لها أن تترجم في مؤسسات دولة حديثة.

ما هي المؤثرات التي خلفها غياب المرجعية الدينية والسياسية على المسلمين؟ وكيف أسس إلغاء الخلافة الإسلامية للحراك السياسي الإسلامي؟ وما هي الأسباب التي أدت إلى إنكفاء الاصلاحية الدينية الإسلامية وتصاعد وتيرة التيارات الإسلاموية العنفية؟

إلغاء الخلافة وتأثيراتها على رؤية الأمة والدين

شكّل إلغاء الخلافة الإسلامية سنة 1924 تحولاً جذرياً للواقع الجيو - سياسي في المجالين العربي والإسلامي، وبصرف النظر عن الأسباب الداخلية والخارجية المؤدية إلى إنهيار الأنموذج الإسلامي في الحكم، أسست هذه المرحلة للتيارات الاصلاحية الدينية الكبرى التي تراوحت بين الاتجاه السلفي الداعي لإعادة بناء الأمة الإسلامية، والاتجاه الاصلاحي الداعي إلى تجديد المشروع السياسي الإسلامي.

إن المتغيرات التي ترتبت على نهاية الدولة العثمانية ثم الخلافة أدت إلى

تبلور ثلاث نتائج: نشوء مشروع الدولة الوطنية - القومية، تأرجح الفكر الديني الإسلامي بين السلفي والاصلاحي، تصاعد وتيرة اتجاهات حركات الهوية والأصالة.

ساهمت الحركة الاصلاحية الدينية التي قادها إصلاحيون من أمثال الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وعلي عبد الرازق، في الكشف عن المسببات التي أدت إلى حالة التدهور والتخلف في العالم الإسلامي، بحيث تفاقمت نتائجها منذ صدمة الحداثة التي سببتها حملة نابليون على مصر (1798 - 1799) فأرسل محمد علي باشا البعثات العلمية إلى أوروبا وكان من بين أبرز الذين تمّ ابتعاثهم إلى فرنسا كان **رفاعة الطهطاوي**.

وقد تأثر الطهطاوي بمبادئ الثورة الفرنسية القائمة على مبادئ الحرية والعدالة والمساواة والحقوق الطبيعية للإنسان، وتقييد سلطات الحاكم المطلقة. تعرف الطهطاوي على الفكر السياسي الفرنسي، وأدرك حجم اختلافه عن نظريات الحكم في العالم الإسلامي. خلصت نظريته السياسية إلى أن الدولة تقوم على ركنين أساسيين: الحاكم والرعية، واعتبر الطهطاوي أن وجود النظام السياسي ضرورة حضارية، لأن الحياة في المجتمع الإنساني لا تستقيم إلاّ بوجود سلطة حاكمة وإطار قانوني يوضح العلاقة بين القوتين الحاكمة والمحكومة، وهو الميثاق، أو الدستور[1].

إن الأفكار التي طرحها الطهطاوي، في فكرة الميثاق، كانت جديدة ومتناقضة مع طبيعة الحكم السياسي السائد في المجتمعات العربية والإسلامية، ولكنه رغم ذلك طالب بضرورة الأخذ بها والاقتباس عنها، لأنها تحقق النتائج الأساسية التي نادى بها الإسلام في العدالة الاجتماعية والحقوق المدنية. وهو يؤكد في هذا السياق على أن «من زاول علم أصول الفقه جزم بصحة الاستنباطات العقلية التي وصلت عقول أهالي باقي الأمم المتمدنة إليها، وجعلوها أساساً لوضع قوانين تمدنهم وأحكامهم، قبل أن تخرج عن تلك

(1) ضاهر، محمد كامل: **الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر**، دار البيروني، بيروت، الطبعة الأولى، 1994، ص 63.

الأصول التي بنيت عليها الفروع الفقهية. فما سُمِّي عندنا بعلم أصول الفقه، يسمى ما يشبهه عندهم بالحقوق الطبيعية أو النواميس الفطرية، وهي عبارة عن قواعد عقلية، تحسيناً وتقبيحاً يؤسسون عليها أحكامهم المدنية، وما نسميه بالعدل والإحسان يعبرون عنه بالحرية والتسوية»(1).

أشار الطهطاوي في نظريته السياسية للحكم إلى مبدأ خضوع السلطة الحاكمة للقوانين، معتبراً أنها لا تتنافى مع مبدأ أساسي في الحكم الإسلامي، ألا وهو خضوع الحاكم للأحكام الشرعية، وبذلك ينتقد الذين يعتبرون أن مبادئ الحكم في الإسلام لا تُقيِّد سلطة الحاكم، ويؤكد في الوقت نفسه على أن النظريات السياسية الحديثة لا تتعارض مع روحية الإسلام.

كان الطهطاوي من أنصار ضرورة وجود شكل دستوري ينظم العلاقات في الدولة لتقييد سلطات الحكم، وإن أعطاه وجهاً إسلامياً، ويتفق ذلك مع تأييده لمبدأ «أن الأمة مصدر السلطات وأن الحكم يتم بالتعاقد بين الحاكم والمحكوم»(2).

تكشف الخلاصات السياسية للطهطاوي، عن أن مشكلة الفكر السياسي الإسلامي السائد، ما قبل سقوط الخلافة وما بعدها، تكمن في طبيعة الحكم المطلقة التي تعطي للحاكم سلطات غير مقيدة بقوانين أو حدود، الأمر الذي يُبعده عن المساءلة من قبل الفئات المحكومة. لا شك أن مرحلة إنهيار الخلافة الإسلامية لم تكن نتاج الاستبداد العثماني فقط، بل هي نتاج مراحل تاريخية قديمة بدأت ملامحها الأولى مع الأزمات الكبرى التي عرفها الإسلام، بل يمكن القول إن أساسها بدأ منذ بيعة السقيفة التي عزلت الجمهور عن المشاركة في الحياة السياسية، مما انعكس بشكل درامي على كل الحقبات التي مرت بها المجتمعات العربية والإسلامية، مع الأخذ بالاعتبار مؤثرات الاحتكاك الحضاري الإسلامي مع المنظومات الثقافية الأخرى الأمر الذي غلّب المنطق القبلي على المنطق المدني.

---

(1) الطهطاوي، رفاعة رافع: المرشد الأمين للبنات والبنين، مطبعة المدارس الملكية، القاهرة، طبعة 1936، ص18

(2) ضاهر، محمد كامل: **الصراع بين التيار الديني والعلماني**، م.س.، ص 36.

مع سقوط الخلافة وظهور النموذج العربي للدولة الوطنية والقومية، وسيطرة الاستعمار البريطاني والفرنسي على الكيانات التي كانت منضوية تحت عباءة الحكم العثماني، حصلت القطيعة بين الاصلاحية الإسلامية وبين أنظمة الحكم الناشئة وتم تحييد الدين عن ساحة العمل السياسي. و«ما استطاع الاصلاحيون المسلمون مجاراة المشروع الجديد للدولة الوطنية، رغم أن الفكرة العربية التي كانت قد بدأت بالتبلور آنذاك، أحدثت وعياً وحدوِّياً ربط في العمق بين العروبة والإسلام. فقد حضرت في وعي الاصلاحيين من تلامذة محمد عبده وعبد الحميد بن باديس وقائع العدوان الغربي الشامل على الإسلام ودياره، واتجاه الدولة الوطنية الصاعدة لفصل الدين عن الدولة بقصد تحييده»[1].

أدت القطيعة التي أحدثتها الدولة الوطنية الناشئة بين الدين والدولة إلى ردود فعل طالبت بالخلافة منطلقاً لوحدة المسلمين، وما السجالات الدائرة في سنوات 1920، إلاَّ دليلاً على تفاقم المشكلة، بسبب الاصلاحات الجذرية التي أقدم عليها **مصطفى كمال**، والتي طال تأثيرها ديار الإسلام، فقد شكَّل إلغاء مصطفى كمال للخلافة صدمة للاصلاحية الإسلامية، وضمن هذا السياق وضع **رشيد رضا** كتابه في **الخلافة أو الإمامة العظمى** عام 1922 «كانت الظروف التي وضع فيها رشيد رضا كتابه تدفع الفقه إلى استعادة النص الفقهي الذي يرى في الخلافة الراشدية أنموذجاً للخلافة الصحيحة، والتي هي ليست سلطنة أو إمارة استيلاء كما أوضحتها نظرية **الماوردي** أو عصبية متغلبة في نظرية **ابن خلدون**»[2].

خلص رشيد رضا في نظريته الإصلاحية للمشروع السياسي الإسلامي إلى التأكيد على شروط الإمامة، وصفات أهل الحل والعقد المشروطة لاختيار الخليفة، وشروط البيعة وواجبها، مؤكداً على أن السلطنة العثمانية قامت على التغلّب، وميَّز بين نوعين من خلافة الإفتراض: الخلافة التي تصدر عن أهل الحل والعقد ولم تتوفر فيها بعض الشروط، والأخرى التي تقوم على التغلب.

---

(1) السيد، رضوان: **سياسات الإسلام المعاصر**، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1997، ص 33.

(2) كوثراني، وجيه: **الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1996، ص 13 .

ولذلك توصل محمد رشيد رضا إلى «أن أهل الحل والعقد يجب عليهم مقاومة الظلم والجور والإنكسار على أهله بالفعل وإزالة سلطانهم الجائر ولو بالقتال، إذا ثبت عندهم أن المصلحة في ذلك هي الراجحة والمفسدة هي المرجوحة، ومنه إزالة شكل السلطة الشخصية الاستبدادية كإزالة الترك لسلطة آل عثمان منهم. فقد كانوا على ادعائهم الخلافة الإسلامية جائرين في أكثر أحكامهم على ما يسمى في عرف أهل هذا العصر بالملكية المطلقة، فلذلك بدأ الترك بتقييدهم بالقانون الأساسي تقليداً لأمم أوروبا وسبب ذلك جهل الذين قاموا بهذا الأمر بأحكام الشرع الإسلامي كمدحت باشا وإخوانه، ثم قام الكماليون بإسقاط هذه الدولة ورفض السلطة الشخصية بجملتها وتفصيلها»[1].

انتشرت أفكار محمد رشيد رضا في العالم الإسلامي، كواحد من أبرز رواد الحركة الاصلاحية الدينية. ودعا إلى قابلية التعايش بين الإسلام والحداثة من خلال إعادة القراءة وتفسير النص القرآني، ورغم ذلك لم يتقبل العلمانية معتبراً أن القرآن والسلف الصالح والسُنَّة النبوية وحدها القادرة على تجديد الإسلام وإخراجه من أزمته. أحدث سقوط الخلافة صدمة وتحولاً في فكر **محمد رشيد رضا**، فبعد أن كان يطالب بالتجديد، وضع كتابه في الخلافة ودعم الحركة السلفية، والدولة الوهابية، التي تزعمها عبد العزيز آل سعود، وانتهى به الأمر إلى اجتراح نهج جديد في التعامل مع النص القرآني بالدعوة إلى التأصيل، أي العودة الكاملة إلى نصوص القرآن والسُنَّة دونما مظلة مقاصد الشريعة التي سايرها الاصلاحيون طوال نصف القرن السابق[2].

في الوقت الذي دعا فيه **محمد رشيد رضا** للعودة إلى الخلافة الراشدية كأنموذج للخلافة الصحيحة، صدر كتاب **الشيخ علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم»** عام 1925 في لحظة حرجة من تاريخ البلاد العربية والإسلامية، دشنها سقوط الخلافة العثمانية وقيام تركيا الحديثة الكمالية العلمانية وانبعاث فكرة الخلافة من جديد في مصر والمشرق العربي. خلص علي عبد الرازق في

(1) رضا، محمد رشيد: **الخلافة أو الإمامة العظمى**، مطبعة المنار، القاهرة، 1923. ص 15 .

(2) السيد، رضوان: **سياسات الإسلام المعاصر**، م.س، ص 35.

كتابه إلى أن الإسلام لا يملك نظاماً محدداً للحكم بإسم العقيدة، وبأن محمداً كان نبياً ولم يكن حاكماً أو ملكاً. وهو في دفعه للتحليل الخلدوني إلى نهايته في مسألة علاقة السياسة بالدين، يفصل السياسي عن الديني ويجعل المجال السياسي حيزاً علمياً مستقلاً عن علوم الدين؛ فالإسلام ليس سياسياً وينبغي أن يبحث عن أنظمة الحكم والدولة، لا في الفقه وإنما في العلوم السياسية الوضعية[1].

نفى علي عبد الرازق وجود الخلافة في الإسلام، واعتبر أن الدعوة النبوية اقتصرت على الرسالة ولم تهدف إلى إنشاء المُلك والسلطة السياسية، وأن التنظيمات أو الحكومات السياسية التي عرفها الإسلام هي عبارة عن الدولة السلطانية ودولة الدواوين. يقول: «إذا نحن تجاوزنا عمل القضاء والولاية إلى غيرها من الأعمال، التي لا يكتمل معنى الدولة إلا بها كالعملات التي تتصل بالأموال ومصارفها وحراسة الأنفس والأحوال وغير ذلك، مما لا يقوم من دونه أقل الحكومات وأعرقها في البساطة، فمن المؤكد أننا لا نجد في ما وصل إلينا عن زمن الرسالة شيئاً واضحاً يمكننا ونحن مقتنعون ومطمئنون، أن نقول إنه كان نظام الحكومة النبوية»[2].

حين دشن علي عبد الرازق مسألة التمييز بين الديني والسياسي في الإسلام، لم يفعل ذلك من موقع المتأثر بالتيار الليبرالي السائد، وإنما من موقع العالِم الأزهري الذي أوصلته خلاصاته إلى نتيجة مفادها أن الإمامة والخلافة أساسها الاختيار، وأن الشأن السياسي شأن اجتهادي، المعتبر فيه إدراك المصالح وليس التعبّد.

تقدم أعمال الشيخ محمد عبده الذي تأثر بالخطوط العريضة التي أسس لها جمال الدين الأفغاني - مفكر الجامعة الإسلامية الرئيسي والداعي إلى إعادة إحياء الحضارة الإسلامية ومعارضة الهيمنة الاوروبية عبر دمج كل الديانات التوحيدية والسياسية والثقافات في بوتقة واحدة شاملة ـ صيغة إصلاحية توفيقية اتجهت في

---

(1) كوثراني، وجيه: **الدولة والخلافة في الخطاب العربي**، م.س.، ص 28.

(2) عبد الرازق، علي: **الإسلام وأصول الحكم**، دراسة ووثائق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الجديدة، 2000، ص 143.

معظمها للرد على الذين يربطون تأخر العالم الإسلامي بالإسلام، محاولاً التركيز على لزوم المواءمة بين المبادئ الكبرى للعقيدة الإسلامية والمبادئ الكبرى الناظمة لمكاسب الحضارة المعاصرة. وقد افترض الشيخ محمد عبده أربع مراحل رئيسية لعملية الإصلاح والإنبعاث: ترتكز الأولى على تحرير العقل من قيود التقليد، وتهدف الثانية إلى فهم سليم للدين مع التشديد على فترة النبي محمد والخلفاء الراشدين باعتبارها العصر الذهبي للمسلمين حيث لم تكن عقائد الإسلام قد امتزجت بشروحات الفقهاء وعلماء الإسلام. ويقود هذا الفهم إلى المرحلة الثالثة التي تعتبر السلطة النهائية في كل ما يتعلق بالعقيدة الدينية لا تكمن في المذاهب ورجال الدين بل في القرآن والسنة. أما المرحلة الرابعة فهي دراسة الحقائق الدينية على أسس عقلانية[1].

حاول الشيخ محمد عبده أن يضع في إطار إسلامي مفاهيم علمانية استمدها من الفكر الغربي، معتبراً أنها وليدة تطورات شملت مناحي الحياة في عصره، وأصبحت حقائق تفرض نفسها على كل المجتمعات الإنسانية بما فيها المجتمعات الإسلامية. وكانت القضية المركزية في تفكيره تتلخص في كيفية خلاص المجتمعات الإسلامية من إنحطاطها وتخلفها مع بقائها مجتمعات إسلامية في الحقيقة والواقع[2].

لم تصل الحركة الاصلاحية الإسلامية إلى نتائج فعلية وتطبيقية، فقد أزاحتها الأنظمة والدول الوطنية الناشئة بعد مرحلة الاستقلال عن الاستعمار والتي بينّت أفكار فصل الدين عن الدولة.

وبفعل هذا الفصل بين الديني والسياسي، ظهرت تيارات وإتجاهات سلفية تدعو إلى الأصالة والتمسك بالهوية الإسلامية، وإلى استعادة الأنموذج العربي والإسلامي، كما كان قبل مرحلة والانحطاط، وبذلك توزع دعاة الأصالة بين عدة اتجاهات «فمن سلفيين رافضين لكل نظم العصر ومؤسساته وفكره وثقافته باعتباره عصر الجاهلية، إلى سلفيين معتدلين يقبلون حضارة العصر ومؤسساته ما

(1) ضاهر، محمد كامل: **الصراع بين التيارين الديني والعلماني**، م. س.، ص 158.

(2) حوراني، ألبرت: **الفكر العربي في عصر النهضة**، تعريب كريم عزقول، دار النهار، بيروت، د. ت.، ص 168 .

لم يخالف أحكام الشريعة الإسلامية. أما **التوفيقيون** فهم أكثر تشعباً، منهم السلفي ذو الميول الليبرالية، ومنهم الليبرالي ذو الميول السلفية، ومنهم الماركسي الأممي والقومي الليبرالي، والاشتراكي القومي، والعروبي العلماني»[1].

إن إزدواجية القديم والحديث، التراث والحداثة، دفعت الحداثويين والسلفيين، إلى طرح مجموعة من الاشكاليات تمحورت غالبيتها حول أسئلة الهوية والانتماء خصوصاً بعد الأحداث والتطورات، التي تعاقبت على الدول العربية والإسلامية إثر نكبة فلسطين، والعدوان الثلاثي على مصر (1956) وهزيمة حزيران/ يونيو 1967، وحرب تشرين 1973، وإتفاقيات السلام العربية - الاسرائيلية، والطغرة النفطية وتأثيرها على ميزان القوى بين الأنظمة العربية.

إنطبعت تساؤلات الهوية الثقافية بطابع التيارات الفكرية والايديولوجية المختلفة المتصارعة على ساحة الفكر العربي، والتي تلاعبت بها مجموعة من الثنائيات تراوحت بين عدة مفاهيم: الإسلام والعروبة، الدين والدولة، الأصالة والمعاصرة، الوحدة والتجزئة، السلفية والليبرالية.

لم تخرج الثنائيات التي عالجت إشكاليات الهوية الثقافية العربية بنتائج، بل ظلت رهينة للصراع السياسي والإيديولوجي، الذي سيطر على كل المراحل التاريخية للكيانات السياسية، الناشئة ما بعد مرحلة الاستقلالات والمترافقة مع المتغيرات الإقليمية والدولية الحديثة. كل هذه التحولات أعطت دفعاً للتيارات الإسلامية التي أصبحت «منذ العام 1970 تدل على التيارات الأكثر تطرفاً وعنفاً في الإسلام المُعاصر، التي تريد أن تجعل من الإسلام أكثر من ديانة في جوهرها، تريد أن تتخذه سلاحاً إيديولوجياً سياسياً لإجتذاب الجمهور العربي المتخبط بين الأديان والسياسات»[2].

---

(1) الجابري، محمد عابد: **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الرابعة، 2000، ص 16.

(2) خليل، خليل أحمد: **ملحق الموسوعة السياسية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2004، ص 40.

بعد أن تركز الفكر الإسلامي الإحيائي على ضرورة تحديث الإسلام، تحوَّل ليتخذ نمطاً إنعزالياً إلغائياً، بدأ في توجيه الانتقادات للثقافة الغربية الوافدة إلى العالمين العربي والإسلامي، وانتهى إلى الصراع الدموي مع الدولة، وبذلك تحول من إسلام إحيائي إلى جماعات عنفية تكفر الأنظمة السياسية والمجتمعات المعاصرة.

الأطر العقائدية للحركات الإسلامية المُعاصرة

إن تحليل العوامل السياسية والاجتماعية التي تطورت في ظلها الحركات الإسلامية المعاصرة، يكشف عن عدة معطيات تاريخية أدت إلى نموها، منذ التحدي الحضاري الذي واجهه المسلمون بدءاً من الزحف الفرنسي على مصر عام 1798، مروراً بالارساليات التبشيرية التي لازمت الاستعمار الغربي لأغلب بلدان العالم الإسلامي والعربي وصولاً إلى محاولة الاستعمار إعادة تكوين البنى الاجتماعية والسياسية والثقافية لديار الإسلام. «إن الصيغة الأساسية للعلاقة بين الشرق الأدنى وأوروبا كانت قد تشكلت بالغزو النابليويني لمصر (1798) الذي كان على أكثرمن وجه، النموذج الأكمل للمصادرة العلمية التي تمارسها ضد ثقافة ما ثقافة أقوى منها. ذلك أن احتلال نابليون لمصر أدى إلى تحريك عمليات بين الشرق والغرب ما تزال مسيطرة على منظوراتنا الثقافية والسياسية المعاصرة. وقد قدمت الحملة النابليونية بمأثرتها البلاغية الجماعية العظيمة، وصف مصر، منظراً أو وضعية للاستشراق»[1].

إذا كانت الحملة النابليونية على مصر قد حاولت إيقاظ المسلمين بإعادتهم إلى تراثهم، فأدّت إلى ردود فعل إنكماشية، فلا يمكننا إغفال حالة التأزم السياسي والاجتماعي التي رافقت المجتمعات العربية والإسلامية منذ مرحلة الخلافة العثمانية وحتى الوقت الراهن، والتي عملت بدورها على بلورة أيديولوجيات البحث عن الهوية والعودة إلى التراث وإحياء الإسلام، من خلال استحضار نماذجه السائدة في المراحل التأسيسية الأولى.

---

(1) سعيد، إدوارد: الاستشراق، المعرفة السلطة الإنشاء، تعريب كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، الطبعة السادسة، 2003، ص 73.

لا شك أن سياسة التغريب المتمثلة بالاستعمار القديم والجديد، شكلت أزمة وعي لدى المنظومة العربية والإسلامية، وبيَّنت حدة الشرخ بين الشرق والغرب لجهة التفاوت الاقتصادي والسياسي والثقافي، مما أعطى الدفع للحركات الإسلامية لأن تكون أكثر عنفاً في تعاطيها مع الأنظمة العربية، ومع السياسات الاستعمارية خصوصاً في ظل استراتيجيا التهميش التي تمارسها الأمم القوية. لذلك «توجه إشكالية التناقض ما بين الامم الضعيفة والأمم القوية وعي الخطاب الأصولي السائد لمشكلة الصراع بين الغرب والعالم الإسلامي، حيث يشكل الغرب في وعي هذا الخطاب مصدر بؤس العالم الإسلامي وتفككه وعبوديته، وضعفه وتجزئته إلى دويلات «قومية هزيلة». فقد حوَّل الغرب الإسلام من مركز للعالم إلى هامش فيه»[1].

يُعيد بعض الباحثين تصاعُد حركة الإحياء الإسلامي إلى مجموعة الأزمات والاخفاقات التي عرفها الواقع الاجتماعي والسياسي المأزوم في العالمين العربي والإسلامي، فقد شكلت القضية الفلسطينية، وفشل الايديولوجيات الماركسية والقومية في العالم العربي محركاً لها؛ ومع نجاح الثورة الإسلامية في إيران عام 1979 تمّت صياغة أدوات صنع حركة جماهيرية إسلامية، يمكن من خلالها استخدام معظم الأدوات للحشد الجماهيري، في اتجاه اسقاط الأنظمة القائمة الموسومة من قبل بعض دعاة الإحيائية الإسلامية بالطاغوتية. فما هي الأسس العقائدية التي انطلقت منها؟

إن تحليل العوامل السياسية والاجتماعية التي تطورت في ظلها الحركات الإسلامية، يكشف عن الدور المحوري الذي لعبته حركة الإخوان المسلمين في مصر على ساحة العمل السياسي الإسلامي، كونها الحركة الأم لمعظم التيارات الإسلامية المعاصرة .

أسس حسن البنّا[*] جمعية الإخوان المسلمين في مصر سنة 1928، وقد

---

(1) الندوي، أبو الحسن: **الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية**، دار القلم، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1977، ص 119.

(*) الإمام حسن البنّا، هو المؤسس والمرشد العام للإخوان المسلمين في مصر، ولد البنا =

مرت الحركة بالعديد من التجارب ومراحل النجاح والفشل. فقد اشتركت حركة الإخوان المسلمين في النضال مع الأزهر أثناء العشرينات والثلاثينات، لكنها منذ نشأتها أحدثت إنقطاعاً مع الخط الإصلاحي الأول برموزه الفكرية المختلفة بدءاً من الطهطاوي ومحمد عبده ورشيد رضا، واتجهت إلى العمل السياسي المباشر مغلّبة النزعة السلفية على جميع توجهاتها الفكرية والسياسية.

يُعتبر الخطاب الايديولوجي والسياسي لمؤسس الاخوان المسلمين والمرشد العام الأول في مصر، بمثابة الخطاب التأسيسي لمعظم الحركات الإسلامية، فلم يكن البنّا عالماً دينياً تقليدياً فقط؛ لكنه كان أيضاً مفكراً قام ببلورة مفهوم الإسلام السياسي وناشطاً أسس الحركة الإسلامية الأكثر فعالية في العالم الإسلامي. نحن سياسيون، كانت هي صيحة الشيخ البنا الذي ظل ولفترة طويلة يناور بحثاً لجماعته عن مكمن تعيش في أركانه، ويعتمد على التنفيذ، كما يعتمد على الإرشاد وقد جعل البنّا الحكم عُروة من عُرى الإسلام، قائلاً: «والحكم معدود في كتبنا الفقهية من العقائد والأصول لا من الفقهيات والفروع، فالإسلام حكم وتنفيذ كما هو تشريع وتعليم، كما هو قانون وقضاء لا ينفك واحد منهما عن الآخر، فالذين يظنون أن تعاليم الإسلام إنما تتناول الناحية العبادية أو الروحية دون غيرها من النواحي مخطئون في هذا الظن، فالإسلام عبادة وقيادة، روحانية وعمل، صلاة وجهاد، مصحف وسيف»[1]. فما هي التصورات التي حددها

= عام 1906 لأحمد عبد الرحمن الساعاتي. في العام 1920 دخل إلى كلية المعلمين، وعند تخرجه درس العلوم اللغوية والدينية في دار العلوم في القاهرة. منذ بدايات تدريسه كان البنا يحرص على مراجعة القضايا السياسية والاقتصادية من وجهة نظر دينية. اعتقد البنا أن الإسلام يعالج جميع أوجه الحياة وأن الحضارة الإسلامية تشتمل على ما هو جيد في كل الحضارات السابقة بل تتعداها في التقدم. في عام 1933 نُقل البنا من وظيفته في الاسماعيلية إلى القاهرة فحولها إلى فرصة عظيمة لتوسيع وتقوية حركة الإخوان المسلمين التي أسسها عام 1928، وبحلول عام 1948 وجه البنا جهوده نحو تقويض الحكومة وقد اشتدت التوترات بين الإخوان والحكومة باغتيال النقراشي باشا لأن الحكومة اتهمت الاخوان بذلك. أُغتيل البنا عام 1949 وحلت الحركة بموته. حل عصر جديد للأصولية وهو العصر الذي رأى أن بلورة القدرات العسكرية للحركة تشكل ضماناً لها ضد قمع الحكومة. (أنظر: الموصللي، أحمد: **موسوعة الحركات الإسلامية**، م.س صص 174 - 175).

(1) البنا، حسن: **مذكرات الدعوة والداعية**، دار الشروق، القاهرة، د.ت، ص 283.

حسن البنّا حول طبيعة السلطة السياسية في الإسلام؟

انطلق البنا من مفهوم محوري في طبيعة السلطة، وهو وحدة السلطة في النظام الإسلامي، وبدأ بتحديد ما يتميز به النظام الإسلامي خلافاً لكل النظم القائمة. فنحن أمام نظام رباني عالمي وشامل، خلافاً للنظم الوضعية والمحدودة جغرافياً وقومياً أو عرقياً. والسلطة مرتبطة بعقيدة دينية تجمع الأمة الإسلامية وتوحدها. وهو يقول: «كانت الأمة مجتمعة الكلمة باستمساكها بأهداب الدين، واعتقادها بما جاء به من أحكام، ورعايتها لأمر رسول الله (ﷺ) وتشديده في الوحدة، حتى أمر بقتل من فارق الجماعة أو خرج على الطاعة، فقال: «من أتاكم وأمركم جميعاً يريد أن يشق عصاكم فأضربوه بالسيف كائناً من كان»[1].

إن مفهوم الأمة هو الإطار العام للأسس المرتبطة برؤية الحركات الإسلامية حول قيام الخلافة أو الحكومة الإسلامية؛ والإسلام كما يعتبره الأصوليون يستهدف تدشين الأمة الصالحة، «أي الأمة التي لديها رسالة عالمية، فالأمة يجب أن تكون موحدة ومضحية بالنفس في سبيل الله. لهذا فإن الأمة الإسلامية عند الأصوليين تقوم على أربع قواعد: الأولى، عقيدة صافية تدفع بالإنسان إلى التقرب من الله؛ الثانية، العبادة الصحيحة والأعمال الدينية الصالحة؛ الثالثة، الوحدة التي تكمل الإيمان وتخفض النزاعات بين المذاهب والميول السياسية؛ والرابعة، تشريع وقوانين جيدة مشتقة من القرآن والسنة النبوية»[2].

يكشف التعريف الذي حدده الأصوليون للأمة الإسلامية عن القطيعة مع النظم والأفكار السياسية الوضعية الحديثة وبذلك أُلغيت مساحةُ التعددية السياسية التي ما زالت تتخذ بعداً إلتباسياً عند الحركات الإسلامية حتى العصر الراهن. وتحت عنوان **«الدولة الإسلامية الأولى»** كتب البنا: «على قواعد هذا النظام الاجتماعي القرآني الفاضل قامت الدولة الإسلامية الأولى تؤمن به إيماناً عميقاً وتطبقه تطبيقاً دقيقاً وتنشره في العالمين حتى كان الخليفة الأول رضي الله عنه

(1) البنا، حسن: **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، دار الدعوة، الاسكندرية، الطبعة الشرعية، 1990، ص 238.

(2) الموصللي، أحمد: **موسوعة الحركات الإسلامية**، م. س.، ص 167.

يقول: «لو ضاع مني عقال بعير لوجدته في كتاب الله»[1]. فالدولة تعني النظام الاجتماعي الذي تحرسه سلطة سياسية، والخلافة هي الوحدة الاجتماعية والسياسية للأمة[2].

ينفي حسن البنّا أي فصل بين السياسة والدين في الإسلام، مع العلم أنه يتحفظ على استعمال كلمة رجال الدين. وإنطلاقاً من شمولية الإسلام اعتبر البنّا أن علاقة الدين بالسياسة هي بمثابة الأصل الأساسي الذي تمّ تضييعه بل هو أول الأخطاء التي تمّ الوقوع فيها من قبل المشرعين «وأول خطئنا أننا نسينا هذا الأصل، ففصلنا الدين عن السياسة عملياً»[3]. إن مذهب البنا في عدم الفصل بين الديني والسياسي في الإسلام ساهم في التأسيس لفكرة الحاكمية التي تبنتها التيارات والجماعات السلفية لاحقاً فهو يقول: «والحكم معدود في كتبنا الفقهية من العقائد والأصول، لا من الفقهيات والفروع، فالإسلام حكم وتنفيذ»[4].

إن الخطاب السياسي الإسلامي المعاصر، خطاب البنا ومن حذا حذوه، لم يكتف بمجرد الدفاع عن علاقة الوصل بين الديني والسياسي في الإسلام، ضد من حاولوا فك الارتباط بينهما، بل ذهب إلى حيث أسبغ طابعاً قدسياً على تلك العلاقة لقطع الطريق على أي تساؤل حولها متقاطعاً مع الموقف الفقهي الشيعي في مسألة الإمامة وأصوليتها الدينية في الإسلام[5].

سعى حسن البنّا في دعوته إلى قيام نظام إسلامي أو دولة إسلامية تترسخ فيها علاقة الدين بالدولة مع اختلافها عن دول كل المذاهب الأخرى القديمة والحديثة.

لم يفصح الإخوان المسلمون، منذ نشأتهم الأولى، عن الرغبة في الوصول

---

(1) البنا، حسن: مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، م.س. ص 95.

(2) سعد، حسين: الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2005، ص 167.

(3) البنا، حسن: مجموعة رسائل، م.س، ص 359.

(4) المصدر نفسه، ص، 272.

(5) بلقزيز، عبد الإله: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2002، ص 130.

إلى السلطة، لأنهم لم يملكوا القوة التي تسمح لهم بالاستيلاء عليها، لذلك طالبوا في البداية الحكومة المصرية بالعمل على تطبيق الشريعة الإسلامية. وبعد فترة إنتقد حسن البنَّا الحكومة لأنها لا تعمل أبداً بذلك الشعار الذي وضعته في أول الدستور وهو «أن دين الدولة الرسمي هو الإسلام» ورأى أنه لا بد من إقامة حكومة إسلامية حقيقية لا إسماً، وأن الإسلام لا يقبل الفوضى، ولا يسمح للجماعة الإسلامية بأن تبقى بلا إمام، وأن الدولة الإسلامية صاحبة دعوة، ولها رسالة. دعوة لا تقوم إلا في حماية تحفظها، وتنشرها، وتبلّغها، وتقوّيها»[1].

مع انتقال حركة الإخوان المسلمين من مرحلة التبشير والدعوة لتطبيق أحكام الله إلى مرحلة الصراع مع السلطة السياسية، بدأ الخطاب السياسي لمؤسس الحركة يتجه نحو مزيد من العنف؛ وقد تحقق ذلك من خلال الكتائب التي أعدها للجهاد، ووضع البنا نظام تكوين هذه الكتائب على مراحل:

ـ **المرحلة الأولى: مرحلة التعريف.** وتقوم الدعوة فيها على أساس الجمعيات الخيرية للوعي والارشاد وإقامة المنشآت. وتكون الدعوة في هذه المرحلة عامة، ولا تكون الطاعة التامة ملزمة.

ـ **المرحلة الثانية: مرحلة التكوين.** ويتم فيها استخلاص العناصر الصالحة لتحمل أعباء الجهاد، ويكون نظام الدعوة فيها صوفياً بحتاً من الناحية الروحية، وعسكرياً بحتاً من الناحية العملية.

ـ **المرحلة الثالثة: مرحلة التنفيذ** .أي الدعوة إلى جهاد لا هوادة فيه، وعمل متواصل في سبيل الوصول إلى الغاية. وهكذا كان يعد حسن البنَّا كتيبة الله، أو كتائب الجهاد. وهذه الكتيبة هي التي اغتالت المستشار الخازندار ورئيس الحكومة النقراشي، وهي التي حاولت اغتيال جمال عبد الناصر وهي التي تفرعت عنها جماعة الجهاد التي اغتالت أنور السادات[2].

فما هي أسس الجهاد التي صاغها الإمام حسن البنَّا؟

إن الخطاب الديني السياسي لمؤسس الإخوان المسلمين والمرشد العام

---

(1) **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**، م. س.، ص 46.

(2) المصدر نفسه، ص 48 .

الأول في مصر حسن البنَّا، هو بمثابة الخطاب التأسيسي الأول لمعظم الحركات الإسلامية المعاصرة، التي اعتمد بعضها على آلية الجهاد المسلح لتطبيق الشريعة الإسلامية وإقامة الخلافة المنشودة، التي لا يمكن قيامها إلاّ من خلال الجهاد الذي اعتبره البنا الركن الأساسي. فالجهاد في سبيل الله هو فريضة مطلقة من قيود الزمان والمكان، فهو واجب في كل حين مع استثناء الأشهر الحرم وبعض الأمكنة، ولكن ينتفي هذا الاستثناء إذا قوتل المسلمون في هذه الأمكنة وتلك الأزمنة. والجهاد عند البنا فريضة واجبة إلى يوم القيامة لا تعرف التقيد إلا في أضيق الحدود: «إن الحياة الإنسانية لا تستقيم إلا بتطبيق شرع الله ومنهجه، وهذا لا يكون إلا إذا كانت فريضة الجهاد مستمرة إلى يوم القيامة، بحيث لا تتوقف فريضة الجهاد حتى تتوقف الحياة الانسانية نفسها»[1].

صفوة القول إن الجهاد عند حسن البنَّا هو بذل كل جهد لاقتلاع جذور الطغيان والفساد في الأرض، ولن يقدر الانسان على ذلك إذا كان الفساد والطغيان يعيشان داخل نفسه. ومن هنا أمر المسلم أن يبدأ بجهاد نوازع نفسه ثم ينتهي بمجاهدة الطغيان والفساد في مجتمعه ثم ينتهي إلى مجاهدة الطغيان في العالم كله. والجهاد يقتضي من المسلم أن يكون على أهبة العمل والبذل. ويقول البنا في كتابه رسالة الجهاد: «إن الأمة التي تحسن صناعة الموت وتعرف كيف تموت الموتة الشريفة يهب الله لها الحياة العزيزة والنعيم الخالد».

حرص البنَّا على تأصيل عقيدة القوة أو العنف من خلال أحاديثه ومقالاته ورسائله، ففي رسالته «نحو النور» 1936 يستشهد بواقع السياسة الدولية ويقول تحت عنوان «الإسلام والقوة الجندية»: «تحتاج الأمم الناهضة إلى القوة وطبع أبنائها بطابع الجندية، ولا سيما في هذه العصور التي لا يضمن فيها السلم إلا بالاستعداد للحرب، والتي صار شعار أبنائها جميعاً **القوة أضمن طريق لإحقاق الحق**. إن الإسلام لم يغفل هذه الناحية بل جعلها فريضة محكمة من فرائضه،

---

(1) عبد الحليم، محمد علي: **ركن الجهاد أو الركن الذي لا تحيا الأمة إلا به في فقه الاصلاح والتجديد عند الإمام حسن البنا**، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1995، ص 153.

ولم يفرق بينها وبين الصلاة والصوم في شيء وليس في الدنيا كلها نظام عُنيَ بهذه الناحية لا في القديم ولا في الحديث كما عُني بذلك الإسلام في القرآن. لقد بنت الأمم الحديثة نفسها على هذه القواعد، ورأينا أساس فاشستية موسولوني ونازية هتلر وشيوعية ستالين أساساً عسكرياً بحتاً، ولكن الفرق بين ذلك كله وبين عسكرية الإسلام فرق عظيم، **ذلك أن الإسلام الذي قدس القوة هذا التقديس هو الذي آثر عليها السلم**»[1].

لقد نظر الإخوان المسلمون إلى القوة والعنف بأسلوب تبريري يهدف إلى إضفاء الشرعية على أعمالهم العنفية، واتبع البنا في سبيل الوصول إلى الحكومة الإسلامية طرقاً متعددة تدرجت من إقامتها سلمياً إلى إقامتها بالعنف، بعد أن فقد إيمانه بالوسائل الدستورية والحكومات البرلمانية وهاجم النظام البرلماني وطوَّر فرقه العسكرية.

إن الطابع المزدوج للعنف السياسي والديني، أدى إلى تزايد روح القوة والاعتقاد بالدفاع عن أهداف خالدة ونتج عن ذلك «إحساس ذاتي بالاصلاح، وغرور متصلب، الأمر الذي ساعد على إيجاد فجوة لا يمكن تخطيها بين أعضاء الجماعة، ومواطنيهم المصريين، فالصورة التي خلقتها الجماعة لنفسها ولرسالتها استبعدت أي تعاون طويل الأمد بينها وبين الجماعات الأخرى، فالإخوان المسلمون كانوا يعملون أكثر الوقت بمفردهم، وحسن البنَّا هو الذي أرسى دعائم النمط المنغلق على نفسه والمكتفي بذاته ونتج عن ذلك أن أصبح كل مناوئ للجماعة هدفاً للعنف الذي تقف وراءه الخصوصية الدينية»[2].

من هنا تتحدد إشكالية الحركات الإسلامية بدمجها الشديد للديني والسياسي. هذه المعضلة التي عرفها الإسلام التاريخي منذ مراحله الأولى، أرخت بثقلها على المجتمعات العربية والإسلامية، وأثرّت بدورها على تياراته الرافضة لكل العلوم الوضعية الحديثة التي تضع سلطة الفرد فوق السلطة الإلهية، الأمر الذي

(1) البنا، حسن: **مجموعة رسائل الإمام حسن البنا**، م.س، صص 63 ـ 64.

(2) يوسف، السيد: **الإخوان المسلمون وجذور التطرف الديني والارهاب في مصر**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة الثانية، 1999، ص 252.

فاقم من حدة العنف المتبادل بينها وبين الأنظمة الحاكمة، في ظل سيادة منظومات اجتماعية وثقافية لم تستطع حتى الوقت الراهن تحقيق القطيعة بين المقدس والدنيوي وبين التاريخي والميتاتاريخي.

والحال كيف أسهم توظيف النص الديني لمصلحة المعطى السياسي في التأسيس لمفهوم الحاكمية، الذي بدأ مع **أبي الأعلى المودودي** وتبلور سياقه الايديولوجي مع **سيد قطب**(*)؟

تنطلق الحركات الإسلامية المعاصرة من مفهوم الحاكمية كأساس للسيادة المطلقة لله في الكون. وعلى الرغم مما يحمله هذا المفهوم من مدلولات دينية تهدف إلى تطبيق شريعة الله، فإن استخدامه السياسي والايديولوجي أدى إلى تكفير المجتمعات الإسلامية، واتهامها بالجاهلية، وساهم بالمقابل في الدعوة إلى قتال أي نظام سياسي، لا يجعل من الشريعة الإسلامية منبعه .

شهد مفهوم الحاكمية ولادته الأولى على يد **الخوارج**، يوم خرج هؤلاء من بين الصفوف في موقعة صفين رافضين تحكيم الحكمين، ومكفرين القابلين به ومعلنين صيحتهم المشهورة **«لا حكم إلا لله»**. وإذا كان صحيحاً أن مفهوم الحاكمية كمضمون، ولد في مناخ الفتنة مع الخوارج، إلا أنه بقي من الناحية العملية يعني: رفض تحكيم الحكمين وبالتالي رفض النتيجة التي توصلا إليها في

(*) ولد سيد قطب عام 1906 في قرية موشا منطقة أسيوط لعائلة من الطبقة المتوسطة. وحصل مثل حسن البنا على الإجازة من دار العلوم. منذ أن بدأ الكتابة في الصحف والمجلات أظهر ميلاً شديداً لمعارضة الحكومة، وبسبب ذلك طرد من صعيد مصر، وأغلقت مجلتا الفكر الجديد والعالم العربي، التي كان يترأس تحريرهما. لم يتطرق قطب في كتاباته الأولى إلى الراديكالية والعنف. ولكن بسبب إغتيال حسن البنا ومحنة الاخوان المسلمين، واتهامه بالانتساب إلى النظام السري العسكري الذي حاول إغتيال جمال عبد الناصر عام 1954، ودخوله إلى السجن عام 1955، انتقل قطب إلى الأصولية المتشددة بعد أن كانت أولويته أن يعيد كتابة فهم الإسلام من وجهة نظر حديثة. تعتبر مؤلفاته: في ظلال القرآن، ومعالم في الطريق، والمستقبل لهذا الدين، بمثابة المرجع الراديكالي لكافة الجماعات الإسلامية المتطرفة. أطلق سراح قطب عام 1965 ثم اعتقل بتهمة العمل على إسقاط الحكومة ونفذ فيه حكم الإعدام شنقاً عام 1966. (أنظر: الموصللي، أحمد: **موسوعة الحركات الإسلامية**، م.س، ص 367).

مسألة الخصومة بين الإمام علي ومعاوية، استناداً إلى الآية: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [يوسف: 40] الأمر الذي أدى بهم إلى رفض وتكفير سلطة الإمام علي ومعاوية[1].

إن مصطلح الحاكمية المشتق من جذر حكم لم يكن مألوف الاستعمال لغوياً، وحتى فكرياً وشرعياً، ولم يرد في المعاجم العربية المعتمدة كلسان العرب، وفي تحليل جميع النصوص الدينية، القرآن والأحاديث وكتب الفقه، لم تأتِ مفردة الحكم بمعنى السلطة أو الممارسة السياسية، فتارة يعني مصطلح «حكم» الحكمة، أي البصيرة النافذة وتارة أخرى بمعنى الفصل بين الخصومات والقضاء بين الناس: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ﴾ [النساء: 58]. عندما كان يشير القرآن الكريم إلى معنى السلطة السياسية فإنه لا يستخدم مصطلح الحكم وإنما المصطلح السياسي السائد آنذاك بشأن سياسة الدولة وهو مصطلح **المُلك** ومصطلح **الأمر**[2]. إن كلمة حاكم وجمعها حكام لم تطلق في القرآن الكريم والحديث النبوي وفي صدر الإسلام بعامة على القائم بالأمر السياسي أي الخليفة أو الملك أو السلطان، وإنما اختصت بالقاضي والقضاة وحدهم، وعليه فإن الخوارج باستخدامهم مصطلح **الحكم** إنما يقصدون مبدأ **الفصل بين الخصومات**. لقد دخل مفهوم الحاكمية في الاستخدام السياسي المعاصر مع الداعية الإسلامي الهندي، **أبو الأعلى المودودي**، ثم انتقل إلى الاستخدام السياسي في العالم العربي في الستينات مع التيار الجديد في تنظيم الإخوان المسلمين الذي قاده سيد قطب، حيث أضفى عليه الطابع المتشدد. فما هي المناهج والأولويات التي وضعها سيد قطب حول هذا المفهوم؟

يتأسس النهج القطبي على جملة من المفاهيم الأساسية، التي توجه رؤيته على أساس من المحددات التنظيرية والتصورات التي يجب أن تحقق بناء المجتمع المسلم، ويشمل هذا النهج في نسقه المفهومي ما يمكن أن نطلق عليه

(1) عماد، عبد الغني: حاكمية الله وسلطان الفقيه، قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1997، ص 12.

(2) المصدر نفسه، ص 11.

مفاهيم حركية مثل الجهاد والجماعة والمعالم، وأخرى نظرية مثل الثقافة والأمة والمجتمع. «إن النسق المفهومي عند سيد قطب يأخذ إشكاليته المركزية في الوصول إلى الدرجة أو المدى أو الظروف التي تتعلق فيها وتعمل بها سوية، في انسجام، وتبادل وتكامل وظيفي لضمان الحالة المثلى للمجتمع الإسلامي المنشود، وهو ما يفسر عبر رؤية واحدة، هي رؤية قطب العامة للإسلام والتي تدور حول اعتبار الصراع البشري عقيدي في الأساس»[1].

أثارت اجتهادات ومواقف سيد قطب حول الحاكمية والجاهلية نقاشاً كبيراً وهي تعد أبرز ما أنتجه قطب والأكثر انتشاراً بحيث أصبح لها سلطة النص التأسيسي عند الحركات الإسلاموية الأكثر تطرفاً وعنفاً في الإسلام المعاصر.

يعتبر سيد قطب أن العالم بما فيه العالم الإسلامي يعيش جاهلية مدمرة، وهو يقول في تعريفه للجاهلية: «إن المجتمع الجاهلي هو كل مجتمع لا يخلص عبوديته لله وحده، وبهذا التعريف الموضوع تدخل في إطار المجتمع الجاهلي جميع المجتمعات القائمة اليوم على الأرض فعلاً»[2] ويرجع ذلك إلى تجاهل مفهوم «لا إله إلا الله» الذي يجعل الحاكمية لله وحده وذلك استناداً إلى النص القرآني ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ وهو يعتبر أن «إعلان ربوبية الله وحده للعالمين معناها: الثورة الشاملة على حاكمية البشر في كل صورها وأشكالها وأنظمتها وأوضاعها. إن الحكم الذي مرد الأمر فيه للبشر يجعل بعضهم لبعض أرباباً من دون الله»[3]. وهو يخلص إلى أنه: «لا بد من تحطيم مملكة البشر لإقامة مملكة الله على الأرض ومملكة الله على الأرض لا تقوم بأن يتولى الحاكمية في الأرض رجال بأعيانهم، لكنها تقوم بانتزاع السلطان من أيدي مغتصبيه من العباد، ورده إلى الله وحده، وسيادة الشريعة الإلهية وإلغاء القوانين البشرية»[4]. لكي يبرر الخطاب القطبي قيام الجماعة

---

(1) دياب، محمد حافظ: **سيد قطب الخطاب والايديولوجيا**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، 1988، ص 90.

(2) قطب، سيد: **معالم في الطريق**، دار الشروق، بيروت، 1995، ص 98.

(3) المصدر نفسه، ص 67.

(4) المصدر نفسه، صص 67 ـ 68.

المؤمنة التي ستقود البعث الإسلامي الجديد، ركّز على اعتبار الجاهلية صيغة حركية في الأساس، حيث هذه الجاهلية لم تكن متمثلة دائماً في نظرية مجردة بل ربما أحياناً لم تكن لها نظرية على الاطلاق إنما كانت متمثلة دائماً في تجمع حركي.

تتلخص أيديولوجية سيد قطب التي ضمنها كتابه «معالم في الطريق» في النقاط التالية:

1 ـ إن العالم المعاصر كله اليوم يعيش في جاهلية من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها - جاهلية لا تخفف منها شيئاً هذه التأثيرات المادية الهائلة.

2 ـ إن الجاهلية تتمثل في الاعتداء على سلطان الله في الأرض وعلى أخص خصائص الألوهية، وهي الحاكمية[1].

3 ـ إن مفهوم الحاكمية لا ينحصر في تلقي الشرائع الإسلامية الإلهية بل يطال كافة مناحي حياة المسلم والمجتمعات الإسلامية، من الناحية العقائدية والسلوكية والاجتماعية والسياسية، وبالتالي فإن كافة الأنظمة التي تخرج عن حاكمية الله هي أنظمة كافرة ويجب محاربتها. فأصبحت المجتمعات الإسلامية التي لا تحكم بشرع الله، والتي تتبع قوانين وشرائع وضعية، مجتمعاتٍ كافرة يتوجب ردعها من خلال الجهاد والثورة المسلحة. ينفي سيد قطب مقولة أن الجهاد في الإسلام دفاعي ويؤكد على أن الهدف الأساسي للجهاد يتمثل في انتزاع سلطان الله المغتصب ورده إلى الله وطرد المغتصبين له وهو يقول: «إن محاولة إيجاد مبررات دفاعية للجهاد الإسلامي بالمعنى الضيق للمفهوم العصري للحرب الدفاعية، ومحاولة البحث عن أسانيد لإثبات أن وقائع الجهاد الإسلامي كانت لمجرد صد العدوان من القوى المجاورة، هي محاولة تنم عن قلة إدراك لطبيعة هذا الدين، كما أنها تشي بالهزيمة أمام ضغط الواقع الحاضر ولذلك فإن

---

(1) رمضان، عبد العظيم: جماعات التكفير في مصر الأصول التاريخية والفكرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة الأولى، 1995، ص 38.

إزالة مملكة البشر وسيادة الشريعة الإلهية لا تتمان بمجرد التبليغ والبيان»[1].

4 ـ يترتب على ذلك أن يأتي الجهاد من أجل العقيدة قبل كل شيء، وأن يأتي قبل الوطن، فالأرض بذاتها لا اعتبار لها ولا وزن، وكل قيمة الأرض إنما هي مستمدة من سيادة منهج الله وسلطانه. إن المعركة بين المؤمنين وخصومهم هي معركة عقيدة: فإما كفر وإما إيمان، وإما جاهلية وإما إسلام، «والذين يبحثون عن مبررات للجهاد الإسلامي في حماية الوطن الإسلامي يغضون من شأن المنهج ويعتبرونه أقل من الموطن وهذه ليست نظرة الإسلام إلى هذه الاعتبارات. إن الأرض بذاتها لا اعتبار لها ولا وزن... والحقيقة إن حماية دار الإسلام حماية للعقيدة والمنهج والمجتمع وكل قيمة للأرض في التصور الإسلامي إنما هي مستمدة من سيادة الله، وبهذا تكون محض العقيدة وحقل المنهج ودار الإسلام ونقطة الإنطلاق لتحرير الإنسان»[2].

انطلق سيد قطب بالايديولوجية التكفيرية إلى حدها الأقصى، فهو لم يكتف بإعلان جاهلية المجتمعات الإسلامية، بل قرر تعطيل الاجتهاد بحجة جاهلية المجتمعات المعاصرة وهو بذلك تجاوز مؤسس حركة الإخوان المسلمين حسن البنَّا، الذي فضّل المساومة والتعامل مع الحكومات والأنظمة السياسية، من دون اللجوء إلى التكفير وتقسيم العالم إلى دار الإسلام ودار الحرب. لا شك أن مفهوم الكفر عند الأصوليين يعني الانحراف عن التوحيد سواء أكان سياسياً، فقهياً أم عقدياً أم شخصياً، «والأصولية المتشددة صارمة جداً من ناحية إلصاق عبارات التكفير، وهي تعتبر على سبيل المثال أي نوع من أنواع الاستسلام للضغوط الفردية أو السياسية أو الإنسانية كفراً.»[3]

أثرت الأفكار التي طورها سيد قطب في العديد من الحركات الإسلامية المتشددة في مصر وخارجها. فقد دعت إلى الثورة والإنقلاب المسلح على الأنظمة والمجتمع، إنطلاقاً من أنها تعيش حياة الجاهلية ولا تطبق الحاكمية،

---

(1) قطب، سيد: معالم في الطريق، م. س. ص 79.

(2) المصدر نفسه، ص 85.

(3) الموصللي، أحمد: موسوعة الحركات الإسلامية، م.س، ص 372.

لذلك أصبحت الحكومات والمجتمعات أهدافاً شرعية لممارسة العنف السياسي الذي وضع أطره النظرية سيد قطب المؤسس للجماعات العنفية. أعطى سيد قطب في خطابه السياسي والديني المشروعية لقتال أي نظام سياسي أو إنساني، وعليه يمكننا الكشف عن ثلاث حقائق: **الأولى**، إن أفكار سيد قطب في شأن جاهلية العالم والحكم والمجتمع كانت تطويراً لموقفه المتشدد الداعم لخط استخدام العنف بهدف إقامة حكم القرآن. **الثانية**، إن آلية استخدام العنف التي أسس لها أعطت المشروعية للجوء إلى الجهاد المسلح من قبل بعض الحركات الجهادية المتطرفة. **الثالثة**، إن أفكار سيد قطب المتمثلة بمنهجه الانقلابي هي انعكاس لطبيعة علاقته مع السلطة السياسية التي حكمت مصر إبان المرحلة الناصرية.

إن تكفير الدولة والمجتمع يشكل دعماً للجوء إلى العنف وهو ليس مجرد نهج فكري أو لفظة أو صفة «إنما هو حافز على فعل العنف ومبرر لممارسته التي تهدف إلى استئصال من يوصم بوصمة التكفير»[1].

إن الأحكام المطلقة حول جاهلية المجتمعات الإسلامية، لم تأخذ بالاعتبار الأسباب المؤدية لحالة التبعية والتخلف عند العرب والمسلمين، وبغض النظر عن مدى مشروعية الايديولوجية القطبية وآلية تطبيقها، فإن معالجته جاءت منقوصة وساهمت في تغييب المعوقات الاجتماعية والسياسية المسببة للوضع المتردي المأزوم الذي تعيشه ديار الإسلام ماضياً وحاضرا. «يُسقط قطب من حسابه الفوارق النوعية بين واقع الجاهلية العربية وبين واقع مسلمين انحلّ عقدهم وطوقتهم عوامل التخلف والاستغلال والاستبداد والتبعية، وهو ما يعني عدم تقدير للظروف التي هيأت لواقعة التأسيس إمكانيات الحدوث، وهو ما يؤدي إلى تغييب المحتوى الاجتماعي للتجربة، ومعالجة مشكلات فعالية هذه التجربة معالجة مبتورة، في إطارٍ مفهومي مضلل، مثل مفهوم الجاهلية»[2].

يعانى مشروع سيد قطب من ثغرات متعددة، تتبلور حول عدم استقرار مفهومه لحاكمية الله على معنى واحد؛ فهو تارةً يهدف إلى إخضاع البشر لحكم

---

(1) عصفور، جابر: **خطاب التطرف**، صحيفة الحياة، 1/ 9/ 2005، العدد 15493، ص 16 .

(2) دياب، محمد حافظ: **سيد قطب الخطاب والايديولوجيا**، م.س.، ص 42.

القرآن، وتارةً يستفاد من المفهوم مساواة الحاكم والمحكوم أمام الله وقضائه. على أية حال احتل مفهوم الحاكمية مركز الصدارة لدى المنظومة الفكرية للاصولية الإسلامية المعاصرة، والآيات التي استنبط منها مفهوم الحاكمية جرى تأويلها على النحو الذي يوافق الاطار الايديولوجي للجماعات الإسلامية الجهادية. لم يؤسس سيد قطب لمشروع سياسي إسلامي متكامل وبالتالي فإن مشروعه وتصوره للحاكمية كمبدأ سياسي يسعى لإحياء نظام الحكم السائد في المدينة الإسلامية الأولى، إبان عهد النبي محمد الممتد إلى جيل الصحابة الأول، جاء بكل تشعباته وأهدافه منقوصاً لا يؤسس لفكر سياسي إسلامي حول السلطة، بل يتجه إلى اعتماد الخطاب التكفيري للأمة الإسلامية والدولة والمجتمع. «لقد تجاوز سيد قطب مفاهيم المودودي نفسه صاحب مقولة الحاكمية والجاهلية، فحكم بكفر الأمة وليس المجتمع وحده والدولة فقط، وقد قطع في حكمه هذا بشكل حاسم وكلّي، وبدون تردد شاملاً الحاضر وأربعة عشر قرناً من الماضي، ولم يستثن إلا الخلافة الراشدة في عهديها الأولين في حكمه هذا»[1]. ضمن هذا السياق كان استعراضه للتجربة التاريخية للجهاد وتوصله إلى نتيجة مفادها أن الجهاد ليس دفاعياً، بل هجومياً يهدف إلى تحطيم كل المعوقات التي تقف حائلاً أمام حاكمية الله، أسهم في ترك الباب مفتوحاً أمام العنف الذي استغلته الحركات الإسلاموية المعاصرة داخل مصر وخارجها.

إن العنف عند سيد قطب ليس مبرراً وحسب «بل ضروري لتحقق المعنى وسبب ذلك واضح في اتكاء الخطاب القطبي على جاهلية المجتمع المعاصر وعدم حاكميته لله، كما كان واضحاً قبلاً في إعلان ميكيافيلي بأن الطريقة التي يعيش بها الناس، تختلف إختلافاً بيناً عن الطريقة التي ينبغي أن يعيشوا فيها»[2].

لا يمكن فهم مآلات الايديولوجية القطبية التكفيرية، إلاَّ عبر تتبع البيئة الايديولوجية والسياسية التي ظهرت خلالها، والتي احتل فيها الإسلام الجهادي،

---

(1) عماد، عبد الغني: **حاكمية الله وسلطان الفقيه**، م. س.

(2) ماركيوز، هربرت: **الإنسان ذو البعد الواحد**، تعريب جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، 1973، ص 110.

موقعاً متقدماً في ساحة السجال العقائدي والصراع السياسي، وقد ترافق ذلك مع الجو المعادي الذي أرسته الناصرية ضد الأخوان المسلمين.

تشكل الخطاب القطبي نتيجة لعدة عوامل أهمها: فشل الأنظمة السياسية الوطنية، والعلاقة الصدامية بين الإخوان المسلمين والسلطة السياسية خلال المرحلة الناصرية، الأمر الذي أدى إلى تحول جذري في فكر سيد قطب، ولعل إخفاق الايديولوجية الشعبوية(*) الناصرية يساعد على تفسير ظاهرة الإسلام الأصولي وتوسعه الايديولوجي «في وعي الفئات الوسطى التي شكلت القاعدة الاجتماعية للشعبوية العربية في الستينات وبهذا المعنى فإن الأصولية الإسلامية نتاج معقد لإخفاقات الشعبوية وتناقضاتها الحادة»[1].

لقد أصبحت أفكار الحاكمية والتكفير أساساً فكرياً قوياً تعتمد عليه قطاعات واسعة من الحركات الإسلامية المعاصرة، خاصة بعد إعدام سيد قطب عام 1966، وهزيمة حزيران/ يونيو عام 1967، والاخفاقات التاريخية للقومية العربية والاشتراكية والليبرالية، كل هذه الانكسارات أدت إلى طرح فكرة **«الإسلام هو الحل»**.

وفي هذا الإطار يرى **أبو الحسن الندوي**(*) أن الإسلام ردّ على إخفاق

(*) الشعبوية مصطلح يحيل إلى الدهماء والدهماوي، والذي يجد تعبيره في الشعبوية أو السوقية، أي التملق السياسي للعامة، بصرف النظر عن صحة الرأي أو صوابية الخيار السياسي. (أنظر: خليل، خليل أحمد: **معجم المصطلحات السياسية والدبلوماسية**، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، 1999، ص 119).

(1) باروت، محمد جمال: **يثرب الجديدة، الحركات الإسلامية الراهنة**، دار الريس، بيروت، الطبعة الأولى 1994، ص 141.

(*) هو أحد أكثر المفكرين الإسلاميين شهرة في العالم الإسلامي. ولد لعائلة بارزة دينياً في الهند 1914، حصل على الإجازة في الأدب العربي في عام 1929، قابل أبا الأعلى المودودي وأصبح عضو الجماعة الإسلامية عام 1941، في عام 1944 نشر الندوي كتابه المهم جداً، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟ في عام 1951 زار الندوي مصر وقابل سيد قطب. يساوي تأثيره الفكري في الوطن العربي تأثير أبي الأعلى المودودي، من الأفكار الرئيسية التي ينادي بها الندوي أهمية الإسلام لأي نظام عالمي، ويقوم بذلك عبر إظهار المقاربات والمقارنات بين النظرة الإسلامية المتوازنة للعالم والمجتمع والإنسان مع وجهة النظر الجاهلية الغربية غير المتوازنة. (أنظر: الموصللي، أحمد: **موسوعة الحركات الإسلامية م. س. ص 400**).

القومية العربية والاشتراكية العلمية في تحرير العالم العربي من التبعية بحيث أثبتت القومية العربية والاشتراكية أنهما «لم تكونا إلَّا قربة منفوخة مستها إبرة، فأفرغت كل ما في جوفها من الهواء، وكانت نتيجة ذلك أن العالم العربي أصيب بيأس مرير وشعور بالمهانة، فلقد هزم العالم العربي في اللحظة نفسها التي كانت تجتاحه فيها النشوة الاشتراكية والقومية والتحمس لهما»[1].

أضفت التعثرات السياسية والاقتصادية في المجتمعات العربية والإسلامية طابعاً متشدداً على الحركات الإسلامية، فقد قاطعت بشكل نهائي أسلوب الدعوة التقليدي الذي يقوم على نشر الهداية وإصلاح المشروع السياسي الإسلامي الذي بدأ مع الأفغاني والطهطاوي، وانتقلت لتتخذ طابعاً حركياً عنفياً متشدداً يرفض كل المنظومات الحداثوية ويطالب بالعودة إلى الإسلام الأول، ونتيجة لذلك ظهرت الجماعات التكفيرية في مصر وفي الدول العربية الأخرى.

الى ذلك تعتبر **جماعة المسلمين**[*] التي اشتهرت بإسم **التكفير والهجرة** أكثر الجماعات تأثراً بأيديولوجيات سيد قطب القائمة على فكرة الحاكمية والتكفير، ولكنها أسقطت مؤقتاً فكرة الاستيلاء على الدولة أولاً، وأخذت بفكرة جديدة كان صالح العشماوي قد توصل إليها وهي فكرة الهجرة. كما تناول شكري مصطفى فكرة الهجرة بعد توسيع مضمونها، وتقسيمها إلى مراحل تبدأ داخل الوطن وتنتهي خارجه، وهي على النحو الآتي:

1 ـ هجرة ما نهى الله عنه من آلهة من دون الله يعبدونها ومعاصي يقترفونها.

2 ـ ثم هجرة معابد غير المسلمين.

---

(1) الندوي، السيد أبو الحسن: **الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية**، م.س.، صص 176 ـ 177.

(*) هذه الجماعة معروفة أكثر بالتكفير والهجرة، أسسها شكري مصطفى عام 1969 عبر حركة انشقاق عن الإخوان المسلمين المصريين. وهي إحدى أكثر الجماعات الإسلامية المنشقة ذات السمعة السيئة جداً في مصر منذ السبعينات وإلى الآن. اغتالت هذه الجماعة وزيراً سابقاً للأوقاف، فأعدم شكري وأربعة أعضاء آخرين من الجماعة. ينسب البعض تبني الجماعة للعنف إلى التأثير الكبير الذي مارسه سيد قطب على مؤسس الجماعة.(أنظر: الموصللي، أحمد: **موسوعة الحركات الإسلامية**، م.س. ص 216).

3 ـ ثم هجرة تقاليدهم وعاداتهم.

4 ـ ثم هجرة دور لهوهم ومنتدياتهم ومؤسساتهم.

5 ـ ثم هجرتهم واعتزالهم.

6 ـ ثم هجرة وطنهم كله إلى أرض أخرى[1].

بعد الهجرة من أرض مصر التي هي دار حرب، يجري الإعداد لمقاتلة جميع الكفار والمجتمع الكافر ومهاجمة النظام القائم للاستيلاء على السلطة. وبذلك تتبع الحركة المراحل التالية: دعوة، فهجرة، فجهاد.

عبَّر **شكري مصطفى** عن هذا المعنى في عبارة أخرى، فأكد على ضرورة الهجرة، ثم يبدأ القتال دفاعياً ثم هجومياً تبعاً للواقع. بنى مصطفى فكرة تكفير المسلم على الأسس الآتية:

1 ـ إن المعاصي شرك الله تعالى، لأن كل ما حرمه الله هو من الكبائر.

2 ـ كل مسلم بلغته دعوة جماعة المسلمين ولم ينضم إليهم فهو كافر.

3 ـ الكافرون مستحقون للقتل، سواء أكانوا جماعة أم أفراداً، فأصل الحكم في الكافر أنه حلال الدم والمال والعرض[2].

حدّد شكري مصطفى مرحلتين للحركة: الأولى، مرحلة الاستضعاف حيث تترك الجماعة المجتمع المصري للعيش في المناطق المهجورة مثل الكهوف والجبال من أجل بناء قواتها الذاتية؛ الثانية، هي مرحلة التمكين حيث تصبح الجماعة قوية وقادرة على مواجهة المجتمع الجاهلي ومن ثم التوصل إلى الحكم، بكلمة أخرى تؤمن الجماعة بمبدأي الحاكمية والجاهلية[3].

يُعتبر كتاب **«الفريضة الغائبة»** لمؤلفه **عبد السلام فرج**[*] الذي تأثر بكتابات

---

(1) رمضان، عبد العظيم: **جماعات التكفير في مصر**، م.س، ص 58.

(2) المصدر نفسه، ص 59.

(3) الموصللي، أحمد: **موسوعة الحركات الإسلامية**، م.س.ص 216.

(*) (1962 ـ 1987) تخرج من كلية الهندسة جامعة القاهرة وعمل في الجامعة نفسها. عندما وصل إلى القاهرة انضم إلى الجماعة الإسلامية. ركز فكره على إسقاط الحكومة عن طريق الانقلاب مع علمه بأن أغلب الزعماء الأصوليين المهمين كسيد قطب، وحسن البنا، =

سيد قطب وأبي الأعلى المودودي ومحمد بن عبد الوهاب وابن تيمية، مرجعاً تأسيسياً لجماعة الجهاد الإسلامي في مصر. وقد اعتمد فيه فكر الحاكمية والتكفير ولكن ليس بمفهوم سيد قطب الذي يكفر كلاً من الحاكم والمجتمع، وإنما بتكفير الحاكم وحده من دون المجتمع، ومن ثم الحرب على الدولة والحاكم والسلم لجمهور المسلمين.

إن القراءة النقدية لدعاة الحاكمية والجاهلية عند الحركات الإسلاموية، تكشف عن توليد مفاهيم جديدة تبدأ من تشريع إعلان الحرب على المجتمع والحاكم والأنظمة، وتستخدم مفهوم الجهاد كآلية لتحقيق مشروعاتها الانقلابية داخل المجتمعات الإسلامية، وهي في سبيل إضفاء المشروعية على مناهجها تبحث عن التأصيل الفقهي والشرعي في النصوص التأسيسية للفقيه الحنبلي الكبير ابن تيمية، وعليه ما هي حدود التقارب الايديولوجي بين الوهابية التي أعطت تفسيراً جديداً للسلفية الإسلامية وبين التيارات الإسلاموية التي لجأت إلى العنف منذ السبعينات وأحدثت القطيعة الكبرى مع الاصلاحية الإسلامية؟

إن الاصطلاح العام الشائع للسلفية هو الاتجاه الذي يدعو إلى الاقتداء بالسلف الصالح واتخاذهم قدوة وأنموذجاً في الحاضر، على أساس أن السلف الصالح هم أهل القرون الثلاثة الأولى من عمر الأمة الإسلامية. وبذلك فإن مبدأ العودة إلى السلف الصالح يهدف إلى مقارنة الفترة الإسلامية الأولى بالفترة الفاسدة التي تلتها.

تُعتبر السلفية من حيث النشأة التاريخية إمتداداً لآراء علماء السلفية السابقين في شروحها وبيان آرائها ومواقفها وعلى رأسهم: أحمد بن حنبل وابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب.

ظهرت السلفية على يد الإمام أحمد بن حنبل في القرن الثالث الهجري، حيث تبلور وعي سلفي أعلى من شأن السلف الصالح، ووضعهم في موضع

= ومصطفى شكري إما اغتيلوا أو حكم عليهم بالإعدام. أقنع فرج الملازم أول في الجيش خالد شوقي الإسلامبولي باغتيال الرئيس السادات. كان فرج مخططاً بارعاً لجماعة الجهاد الإسلامي بما في ذلك تنظيم الجهاد، أما آراؤه الرئيسية فموجودة في كتابه الفريضة الغائبة، أي الجهاد. (أنظر: الموصللي، أحمد: **موسوعة الحركات الإسلامية**، م.س، ص 358).

الجماعة الذهبية صاحبة الوصاية في تأويل النص وتفسيره. تشكل محنة القول بخلق القرآن عام 218 هـ الظهور التاريخي الأول لبدايات التبلور المذهبي لدعاة السلفية. وقد بلغت السلفية مع «ابن تيمية أوج نضجها وغاية مداها، معه اتخذ المنهج السلفي صورته البيِّنة التي أظهرت قواعده وقضاياه بصورة حاسمة، وحددت الطريق لكل السلفيين الذين جاؤوا من بعده وانتسبوا إليه وإلى السلفية. أما آراؤه في الإيمان والكفر والقتال فستجعلها الجماعات الإسلامية المعاصرة - من السلفية الجهادية - عمدة حراكها وسنداً لفعلها المباشر»[1].

تتلخص أفكار السلفية في عدة نقاط على الشكل الآتي:

أ ـ تصفية العقيدة الإسلامية من آراء الجماعات التي يعتبرونها فرق الضلالة وتصفية المذاهب الإسلامية من الاجتهادات الخاطئة، وتنقية كتب التفسير والحديث.

ب ـ فتح باب الاجتهاد من جديد وعدم الالتزام بفتاوى المذاهب الأربعة المعروفة[2].

ج ـ نشر الوعي الإسلامي الصحيح وهو يرتكز على شقين:

1 ـ **التوحيد**، وبخاصة توحيد الربوبية، بأن تؤمن بالله رباً خالقاً لكل شيء، وتوحيد الأسماء والصفات، بأن تؤمن بصفات الله وأسمائه، دون تحريف أو تكييف أو تأويل.

2 ـ **الإتباع**، بمعنى أن يخص الإنسان المسلم رسول الله بالاتباع، مع الإيمان بأن محمداً بشر، كسائر البشر، يوحى إليه، وأنه مبلغ عن ربه وليس له من الأمر شيء[3].

إن الحركة السلفية أقل تركيزاً على الاستراتيجيات السياسية كما هو معروف عند الحركات الأخرى لا سيما الإخوان المسلمين، فهي حركة تركز على الجانب

---

(1) أبو طه، أنور: **مرجعيات الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، رسالة أعدت لنيل شهادة الدكتوراه اللبنانية في العلوم الاجتماعية**، العام الجامعي 2007 ـ 2008 ص 267.

(2) حيدر، خليل علي: **التصور السياسي لدولة الحركات الإسلامية**، مركز الإمارات للدراسات والبحوث، دبي، الطبعة الأولى، 1997، ص 16.

(3) المصدر السابق، ص 16.

العقائدي أكثر من تركيزها على الأطر السياسية، لإقامة الخلافة الإسلامية المنشودة. وعلى الرغم من مناداتها بالإصلاح الديني والتجديد، اتخذت مسارات عنفية وتكفيرية، بدأت مع ابن حنبل وتبلورت مع محمد بن عبد الوهاب الذي تلقى الدعم السياسي من عائلة آل سعود. فما هي المنطلقات السلفية للفكر الحنبلي التي اعتمدت على مسائل التكفير والتبديع والقسوة، والجرح، والتعديل، والتقول على الخصم والطعن في دينه بل وتجويز قتله إن لزم الأمر؟

الإمام أحمد بن حنبل عَلَم من أعلام المذاهب السلفية، وإليه ينسب المذهب الحنبلي، ولا خلاف في عدِّه أحد أقطاب علماء الحديث في عصره، ولكن الخلاف في عده من الفقهاء، والواقع أن فكره أكثر ما يبنى على الحديث[1].

قام المنهج الحنبلي على منهج سجالي جدالي ينفي رؤية ليثبت أخرى، ولم يكن تثبيت مفهوم بذاته ممكناً إلا بإنشاء مفهوم السُنّة مقابل البدعة. فكل ما لا يمكن تسنّينه أي دمجه داخل مفهوم السُنَّة بالرؤية الحنبلية، وكل ما يخرج عن حدوده يعتبر ابتداعاً مذموماً ومخالفة للدين. كان هناك توتر دائم بين العقل والنقل، والسنّة والبدعة وبالتالي بين التقليد والاجتهاد، مما حدا بالعقل السلفي إلى ممارسة الإقصاء والتهميش لكل مخالف لتلك المنظومة الحنبلية، وإلى استبعاد العقل والنقد، وإغلاق باب الاجتهاد، وفتح باب التبديع،[*] وقبول المُلك العضوض.

---

(1) الفيتوري، عبد الحكيم: **مباحث في فهم أزمة العقل السلفي**، صحيفة القدس العربي، لندن، الأحد 10 حزيران 2007، العدد 5606، ص 17.

(*) مصطلح التبديع مشتق من البدعة، وهو مصطلح يوظفه الأصوليون لا بمعنى اختراع شيء ما أو تطوير لمفهوم أو مذهب ما، في الحقيقة يعنون بالبدعة التطوير غير الإسلامي للمذاهب والمفاهيم في مقابل التطورات السابقة التي قبلت بها الجماعة الإسلامية أو القواعد العامة للدين. (را: موصللي، أحمد: موسوعة الحركات الإسلامية، م.س.، ص 170). إن التبديع عند السلفية الحنبلية هو عدم الاعتراف بجميع الفرق الإسلامية الأخرى وبغضهم لهم وهم الزيدية والأشاعرة والإمامية والإباضية والمعتزلة، وبالتالي محاربتهم لفكرة التقريب بين المذاهب. (را: أيضاً: السقاف، حسين: **السلفية الوهابية أفكارها الأساسية وجذورها التاريخية**، دار الميزان، بيروت، الطبعة الأولى، 2005، ص 54).

لقد ساق عبد الله بن أحمد بن حنبل جملة من اتهامات وشتائم لمن يستخدم عقله ورأيه في النظر والتأويل، والفهم والتنزيل، أو تسوّل له نفسه أن يتمرد على منظومة العقل النقلي السلفي، كصحائف الاتهامات التي وجهها إلى أبي حنيفة إمام مدرسة العقل والرأي جاء فيها: «كافر، زنديق، مات جهمياً، ما جاء لدين الإسلام أشأم على الأمة ولا ضر منه، وأنه نبطي غير عربي، وأن الخمارين خير من أتباع أبي حنيفة، وأنه أبو جيفة، وأنه من المرجئة، ويرى السيف على الأمة، وأنه أول من قال القرآن مخلوق، وأنه يترك الحديث إلى الرأي، وأنه ترك الدين، وأن أبا حنيفة وأصحابه شر الطوائف جميعاً، وأنه استثيب من الكفر مرتين أو ثلاثة، وأن بعض فتاواه تشبه فتاوى اليهود، وأن أبا حنيفة يرى أن إيمان إبليس وإيمان أبي بكر الصديق واحد، وأن جماد بن سلمة كان يقول: إني لأرجو أن يُدخل الله أبا حنيفة نار جهنم»[1].

لقد تدرج العقل السلفي من إلغاء العقل إلى الاكتفاء بالنقل، وإلى التكفير والتبديع، ثم إلى ممارسة العنف ضد خصومه بقسوة وشراسة. إن التقارب والتداخل بين الإطار العقائدي والإطار العملي، وبين العقل السلفي والعنف في المنظومة الحنبلية، هو الذي أسس للحركات السلفية المعاصرة التقليدية والجهادية، والتي أدت إلى تكفير الأنظمة والمجتمع والتيارات الإسلامية المخالفة للفكر السلفي الحنبلي. هذا التداخل الشديد بين الديني والسياسي، وبين الإسلام المصدري والتاريخي كمنظومة تسمح بتعدد الاتجاهات والأفكار، هو الذي أنتج الواقع المتردي الذي تعيشه المجتمعات العربية والإسلامية، والذي سمح بدوره بتغليب الخطاب الإلغائي عند معظم الحركات الإسلامية المعاصرة بصرف النظر عن المراجعات النقدية التي تقدم بها في الوقت الراهن نتيجة الضغوط التي تعرضت لها من قبل السلطات الحاكمة من جهة والسياسات الدولية من جهة أخرى.

إن التيار السلفي الذي بدأ مع **الإمام أحمد بن حنبل**، سيتولى متابعته مفكر إسلامي آخر هو شيخ الإسلام **الإمام أحمد بن تيمية**، الذي واجه مثل ابن حنبل البدع وارتكز على المبادئ الخالصة للإسلام من قرآن وأحاديث نبوية.

---

(1) نقلاً عن الفيتوري، عبد الحكيم: **مباحث في فهم أزمة العقل السلفي**، م.س، ص 18.

تتجلى أصولية ابن تيمية بالتمسك بالقرآن والسُنَّة كما ترجمتها الحياة في المدينة في القرنين الأولين، ولا مانع من أن يضاف إليها القرنين الثالث والرابع أيضاً. إنها ذبّ عن العقيدة بوجه البدع، أي الفرق التي ظهرت في الأمصار وأخرجت بدعاً أصولية[1].

لا يتورع شيخ الإسلام عن تسمية الأشياء بأسمائها «فالكوفة خرج منها التشيُّع والإرجاء، والبصرة خرج منها القدر والاعتزال، والشام كان بها النصب والقدر، وأما التجهم فإنما ظهر من ناحية خراسان وهو شر البدع»[2]. اقتضى منهج تأصيل الإسلام عند ابن تيمية التدقيق في التراث السني السلفي من الحديث كاتباع ما جاء في الصحيحين: صحيح البخاري، وصحيح مسلم، وما جاء في المذاهب الفقهية لمالك بن أنس وأحمد بن حنبل[3].

استقام العقل التيمي في السعي إلى تجذير الإسلام على قواعد سلفية حنبلية، من النصوص السنية الرسمية، إلى علم الأصول الفقهي، إلى إعادة تأصيل مفاهيم الإيمان والكفر والتوبة، وأحكام العصاة والمنافقين والكافرين إلى الرد على الصوفية والشيعة والقدرية فضلاً عن استخراج الأحاديث وتبويبها في مجال السلوك الإنساني[4].

لقد كانت متابعة السلف شعاراً للتمييز بين أهل السنة وأهل البدعة ولذلك يقول ابن تيمية إن أصول السنة عندنا: التمسك بما كان عليه أصحاب النبي فاعلم أن شعار أهل البدع هو ترك انتحال اتباع السلف. ولما كان الرافضة[*] أشهر الطوائف بالبدعة، حتى إن العامة لا تعرف من شعائر البدع إلا الرفض، صار السني في اصطلاحهم من لا يكون رافضياً، وذلك لأنهم أكثر مخالفة للاحاديث

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني: **صحة أصول مذهب أهل المدينة**، تحقيق حجازي السقا، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1998، ص 32.

(2) المصدر نفسه، ص 33.

(3) سعد، حسين: **الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير**، م.س.، ص 88.

(4) المصدر السابق، ص 98.

(*) أي الشيعة وسموا رافضة لرفضهم إمامة أبي بكر الصديق وعمر الخطاب.

النبوية ولمعاني القرآن وأكثر قدحاً في سلف الأمة وأئمتها، وطعناً في جمهور الأمة من جميع الطوائف، فلما كانوا أبعد عن متابعة السلف كانوا أشهر بالبدعة وهناك طوائف أقرب منهم إلى طريقة السلف مثل متكلمة أهل الاثبات من الكُلاّبية(*) والكرامية(**) والأشعرية(***) مع الفقهاء والصوفية وأهل الحديث، فهؤلاء في الجملة لا يطعنون في السلف، بل قد يوافقونهم في أكثر جمل مقالاتهم»[1].

يُعرِّف ابن تيمية البدعة في مقابل السُنّة وهي ما خالفت الكتاب والسنّة أو إجماع سلف الأمة من الاعتقادات والعبادات. «والبدعة نوع في الأقوال والاعتقادات ونوع في الأفعال والعبادات، وهذا الثاني يتضمن الأول كما أن الأول يدعو إلى الثاني، فمثال الأول في الأقوال: بدعة الأوراد المحدثة، وفي الاعتقادات بدعة الرافضة والخوارج والمعتزلة والمرجئة والجهمية ومثال الثاني في الأفعال: لبس الصوف عبادة وعمل المولد، وفي العبادات، الجهر بالنية في الصلاة والآذان في العيدين»[2].

إن الغرض من تأصيل الكلام على القرآن والسُنّة عند ابن تيمية يهدف إلى مواجهة البدع الناشئة مثل الخوارج والشيعة والقدرية. فهو في معظم مؤلفاته يبين تناقض تقاليدهم مع أصلَيْ الإسلام الثابتين: القرآن والسنة.

لقد اِكتملت مع ابن تيمية حلقة العقد الحنبلي في عصور الانحطاط الإسلامي فلم يكن حارساً للعقيدة وحسب بل ترك تأثيره في محمد بن عبد الوهاب. وبهذا يكون قد كتب لتعاليمه أن تبقى حية في دوائر أتباعه المحدودة

(*) هم أتباع عبد لله بن سعيد بن كُلاّب القطان، أحد أئمة المتكلمين، يثبتون صفات ذات الله ويرون أن صفاته هي أسماؤه.

(**) هم أتباع أبي عبد الله محمد بن كرام، أحد أئمة المتكلمين، يثبتون لله صفات، إلا أن بعضهم ينتهي إلى التجسيم والتشبيه.

(***) هم أتباع علي بن اسماعيل الأشعري أحد أئمة المتكلمين، ينفردون بإثبات صفات المعاني.

(1) ابن تيمية: **مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**، مطبعة الحكومة، الرياض، 1968، ص 156.

(2) المصدر نفسه، ص 22.

لتستمد منها الحركة الوهابية(*) حافزها بعد أربعمائة من السنين ولتفيد منها بالتالي حركة التجدد الإسلامي في الجيل الحاضر[1].

حفل عصر الشيخ محمد بن عبد الوهاب بظاهرتين، دينية وسياسية، فدينياً وبالرغم من الإيمان الظاهر بالإسلام كان «يوجد في الجزيرة العربية في الواقع كثرة من الأديان القبلية المحلية وكان لكل قبيلة ولكل قرية طواطمها وعقائدها وطقوسها. وكانت هذه الاشكال الدينية المتنوعة التي فرضها المستوى البدائي للتطور الاجتماعي، وتجزئة الجزيرة العربية، عائقاً هاماً في طريق الوحدة السياسية»[2]. أما سياسياً فكانت الدعوة الوهابية تحدياً «للسلطة العثمانية التي كانت تدعم السُنّة، لا كما كان يفهمها السلف بل كما كانت قد تطورت خلال العصور»[3].

سعى محمد بن عبد الوهاب إلى قراءة العقيدة الإسلامية بالاعتماد على الأصول الأساسية في الدين الإسلامي، لكنه مال إلى رأي أهل السنة من السلف على رأي الإمام أحمد بن حنبل، من حيث توحيد الخالق والألوهية وتوحيد الأسماء والصفات. غير أن دعوته تجاوزت «هذه المسائل إلى ما هو أبعد منها ففي الوقت الذي نأى الشيخ عن الاجتهاد عندما قال بما معناه أنه تابع وليس مبتدعاً، وجدناه أقبل على تقويض ونسف جملة مما اعتاد عليه المسلمون من ممارسات وعادات مذهبية، وقد نزع الشيخ إلى التكفير وإلى دعواته المستميتة

(*) أسس هذه الحركة محمد بن عبد الوهاب التي استندت دعوته على الطبيعة الشاملة والأبدية للإسلام. شكلت الوهابية تفسيراً جديداً للسلفية الإسلامية كما فسرها من قبل علماء كبار مثل ابن حنبل وابن تيمية وابن قيم الجوزية. أصبح التوحيد المفهوم المحوري الذي تقاس به كل فكرة أو عمل. رفضت الوهابية مبدأ الجبرية والتزمت بالتوحيد الصارم ولم تنظر إلى المذاهب الفقهية الإسلامية كمدارس إلزامية. من أسسها أنها دعت إلى التغيير السياسي برفع راية الجهاد. (أنظر: الموصللي، أحمد: **موسوعة الحركات الإسلامية**، م.س، ص 409).

(1) برو كلمان، كارل: **تاريخ الحضارة الإسلامية**، تعريب نبيه أمين فارس ومنير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الحادية عشر، 1988، ص 371.

(2) لوتسكي، فلاديمير: **تاريخ الاقطار العربية الحديثة**، تعريب عفيفة البستاني، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الثانية، 1985، ص 96.

(3) المصدر نفسه، ص 56.

للقتال بالسيف وإهدار الدماء من أجل مبادئ خطابه.»[1]

اعتمد صاحب الدعوة الجديدة القرآن بكل صفاته، وتمّ حذف الأحاديث والروايات التي أضيفت لملء حياة النبي بالأعاجيب وأراد أن ينظر إلى النبي كرجل حكيم وعادل فقط، فعلّم أتباعه أن العبادة هي لله وحده وأن كل من «يقدس الأنبياء والأولياء ويعطيهم صفات هي للخالق يكون مذنباً بحق الجلالة، وبيّن لهم أن السبيل الوحيد لنيل الرضا أمام الخالق هو الثأر من مدنسي ديانته»[2].

لقد جوبهت الأفكار التي طرحها محمد بن عبد الوهاب بالرفض من قبل علماء الدين المعاصرين له، فالمعارضون له قبلوا رأيه في التوحيد والشرك لكنهم رفضوه في التكفير والقتال. كانت المعارضة لأفكاره شديدة، واللافت فيها أنها جاءت من أخيه الشيخ سليمان بن عبد الوهاب صاحب كتاب **الصواعق الإلهية**.

«إن المبدأ الأول للوهابية وشعارهم الوحيد: إما الوهابية وإما السيف، فمن اعتنقها سلم، ومن أبى أُبيح دمه، وذُبحت أطفاله، ونُهبت أمواله. ومحال أن ينظر الوهابي إلى غيره إلا بهذه العين المكفرة المستحلة للأرواح والأموال»[3]. وتأكيداً للنزعة التكفيرية والعنفية التي اصطبغت بها الوهابية جاء في كتاب تطهير الاعتقاد لمؤسس الوهابية ما يلي: «يجب أن يُدعى هؤلاء إلى التوبة، والرجوع إلى التوحيد أي إلى الوهابية فمن رجع منهم حقن دمه وماله وذراريه، ومن أصرَّ أباح الله ما أباح لرسول الله من المشركين».

شبِّهت الوهابية بالخوارج لأسباب كثيرة نذكر منها:

1 ـ إن الخوارج قد رفعوا في حربهم للمسلمين شعار لا حكم إلا لله، كذلك الوهابيون رفعوا شعار لا دعاء إلا لله لا شفاعة إلا لله.

---

(1) رسول، رسول محمد: **الوهابيون والعراق عقيدة الشيوخ وسيوف المحاربين**، دار الريس، بيروت، الطبعة الأولى، 2005، ص 27.

(2) دوكرانسي، لويس: **الوهابيون تاريخ ما أهمله التاريخ**، دار الريس، بيروت، الطبعة الأولى، 2003، ص 17.

(3) مغنية، محمد جواد: **هذي هي الوهابية**، طبعة خاصة، ص 57.

2 ـ إن الخوارج قد كفَّروا من عاداهم من المسلمين واستحلوا دماءهم وأموالهم وسبوا ذراريهم، وقالوا إن دار الإسلام تصير بظهور الكبائر فيها دار كفر، كذلك الوهابيون حكموا بشرك من خالفهم في معتقداتهم من المسلمين وأحلّوا ماله ودمه، وجعلوا دار الإسلام دار حرب ودارهم دار إيمان تجب الهجرة إليها.

3 ـ إن الخوارج قد عمدوا إلى الآيات الواردة في الكفار والمشركين فجعلوها في المسلمين والمؤمنين، كذلك الوهابيون جعلوا الآيات النازلة في المشركين منطبقة على المسلمين.

4 ـ كان الخوارج يقتلون أهل الإسلام ويدعون أهل الأوثان، والوهابيون يقتلون أهل الإسلام ويدعون أهل الأوثان ولم ينقل عنهم أنهم حاربوا أحداً سوى المسلمين[1].

شكل تحالف الدرعية التاريخي منعطفاً جذرياً في دعوة محمد بن عبد الوهاب، فقد أسبغ بعداً سياسياً على طبيعة الدعوة، هذا التحالف بين الأمير محمد بن سعود ومؤسس الوهابية، أسس لتقارب سياسي ـ ديني، «ففي الوقت الذي كان فيه التطاحن الديني على أشده بين قبائل شبه الجزيرة العربية، وكان طموح الأمير سعود واسعاً في توحيد القبائل تحت سلطته. وبالفعل كانت دعواته إلى توحيد الجزيرة سياسياً مقترنة بدعوة التوحيد الدينية في ضوء القراءة الوهابية. كان هناك السيف الأميري وإلى جواره كتاب التوحيد الوهابي. ضمن هذا السياق تطور جيش عقائدي أخذ يتكاثر وينمو عبر سياقات تدريب حربية نافرة وطامحة بطموح أميرها محمد بن سعود للسيطرة على أصقاع الجزيرة، وروح دينية عقائدية معبأة بتعاليم الوهابية الناضحة بطموح فقيهها الشيخ إلى حصر اعتقاد وتدين العرب بتعاليمه ولو بالسيف والنار والإكراه»[2].

لقد أسست الوهابية السلفية لتحولٍ كبير في الفكر الإسلامي المعاصر،

---

(1) الأمين، محسن: **كشف الارتياب في أتباع محمد بن عبد الوهاب**، د.ت.، صص 116 ـ 126.

(2) رسول، رسول محمد: **الوهابيون والعراق**، م.س. ص 33.

واستطاعت أن تجذّر مفاهيمها عند محازبيها وأنصارها وداخل السلطة السياسية عند آل سعود التي دعمتها منذ اتفاق الدرعية حتى الوقت الراهن.

تبقى الوهابية أكثر الحركات الأصولية نصوصية، فرغم دعوتها في البداية إلى فتح باب الاجتهاد، إلا أنها تمسكت بحرفية النص القرآني لا سيما على مستوى الأداء السياسي، الذي مكنها من فرض إطارها العقائدي داخل بيئة الجزيرة العربية وخارجها، الأمر الذي أعطى دفعاً للحركات السلفية الجهادية المدعومة من قبل النظام السعودي، وفي هذا السياق تُشكل حركة **القاعدة** مؤشراً واضحاً على ذلك وسنعالج هذه المسألة في الفصول الآتية.

لا شك أن فاعلية الحركة الوهابية تركت تأثيراً متعدد الجوانب عند الحركات الجهادية عامةً والمجتمع السعودي خاصة. من هنا فإن غلبة الأفكار الدينية المتشددة، مع بيئة قبلية قائمة على منطق الرفض وتكفير الآخر، أديا إلى خلق كيان اجتماعي رافض لكل المتغيرات التي تشهدها المجتمعات الحديثة، أقله على مستوى السلطة السياسية، رغم الدعوات المستمرة للتغيير التي وصلت إلى ذروتها بعد أحداث الحادي عشر من أيلول 2001. فالبيئة الاجتماعية التي يسيطر عليها تيار سلفي متشدد، على مستوى المرجعيات الدينية والسلطة الحاكمة، من الصعب أن تتقبل عملية التغيير الفجائي، ولذلك فإن المتغيرات البنيوية التي من الممكن أن تحدث لا تستطيع أن تأخذ مسارها إلاَّ عبر التحولات التراكمية التدريجية.

بعد هذا العرض لدعاة الأصولية السنية، **ما هي أفكار وطروحات الأصولية الشيعية** التي وصلت إلى ذروتها مع آية الله الإمام الخميني؟

ظهرت الأصولية الشيعية السياسية المعاصرة في منتصف خمسينات القرن العشرين مع نشأة حزب الدعوة الذي قام بتسييس المذهب الشيعي عموماً، وكان له دور معروف في التصدي للحزب الشيوعي العراقي وحزب البعث وبخاصة ضد الرئيس السابق صدام حسين، حيث جرت صدامات عنيفة أدت إلى إعدام المفكر الشيعي البارز السيد **محمد باقر الصدر**(*) وإجراء تصفيات شاملة في صفوف الحركات السياسية والحزبية للشيعة.

(*) ولد محمد باقر الصدر (1935 ـ 1980) في العراق وترعرع في النجف. يعتبر الصدر أحد =

برزت أهمية النشاط التنظيمي والإعلامي للشيعة، مع نجاح الثورة الإسلامية في إيران التي قادها الإمام الخميني.(*)

يعتبر مذهب **ولاية الفقيه** حجر الزاوية في فكرة الحكم الإسلامي عند الإمام الخميني، ولا شك أن ولاية الفقيه كعقيدة دينية سياسية تمثل أكثر الصيغ أهمية في التراث الفقهي السياسي الشيعي.

«إن الدولة التي يروم الفقيه تدشينها، تخضع لمعايير شرعية خاصة أي لمواصفات خاصة في المجال الفقهي، تمنح الفقيه ولايةً على الدولة التي يقيمها، وبحسب الطروحات المتأخرة فإن ولاية الفقيه تتنوع بين مطلقة شمولية وسلطانية مقيدة. ولكن في كل الأطروحات ثمة شبه إجماع على إدراج الدولة ضمن امتيازات الفقيه. هذا الإجماع يشكل نهاية المطاف لعملية التجديد الواسع النطاق لحركة الفقه الإمامي، كمجهود خالص للفقهاء حيث يتطور الفقه جنباً إلى جنب مع الدولة، باستجابة الفقهاء لمتطلبات قيامها، التي أدرجت مؤخراً ضمن القضاء التشريعي كامتياز خاص ونهائي للفقهاء وبجعل الدولة خاضعة تماماً لسلطاتهم»(1).

= أهم المفكرين الشيعة الأصوليين البارزين. انتشر فكره في جميع أنحاء العالم الإسلامي، خصوصاً في الجماعات الشيعية. دمج الصدر معرفته للشريعة والقيادة السياسية من خلال تأسيس حزب الدعوة الإسلامية، فعمل على محاربة نفوذ الشيوعية وهيمنة حزب البعث. أدت المواجهة بين الجماعة الشيعية والنظام في العراق إلى العديد من الاحداث المثيرة، ومنها إعدام الصدر وأخته في عام 1980. إلا أن تأثير الصدر الفكري تزايد بعد موته، وانتشرت العديد من وجهات نظره الايديولوجية والفلسفية، خصوصاً حول الأمور المتعلقة بالحكم الدستوري والاقتصاد. (را: الموصللي، أحمد: **موسوعة الحركات الإسلامية**، م.س. ص. 33).

(*) ولد الخميني عام 1902 في خومين، المركز الديني الشيعي الرفيع المستوى، عائلته كانت متدينة وقتل أبوه بسبب معارضته للشاه. عارض الخميني حكم الشاه وانتقده بشكل علني. أوجد الخميني عقيدة ركزت على حاكمية الله والجهاد والوحدة. شجع الإمام الناس على التمرد ومجابهة النظام، إعتقل الخميني وسجن ومن بعدها نُفي إلى تركيا وفيما بعد إلى العراق وأخيراً توجه إلى فرنسا. عبأ الخميني الجماهير في المنفى ضد النظام، إلى أن عاد إلى إيران وأسقط نظام الشاه عبر الثورة الجماعية لعامي 1978 ـ 1979. بعد الثورة قاد الخميني إيران وأسس الدولة الإسلامية في إيران إلى أن توفي عام 1989. (راجع: الموصللي، أحمد: المصدر نفسه، ص 286).

(1) إبراهيم، فؤاد: **الفقيه والدولة**، دار الكنوز الأدبية، بيروت، الطبعة الأولى، 1998، ص 70.

بدأت مع الأمام الخميني مقاربة تاريخية مفصلية لقيام الدولة الإسلامية، فهو أول فقيه شيعي يحمل مشروع دولة قائمة على النهج الثوري، على مستوى الخطاب السياسي والديني. وفي الوقت الذي كان البحث الفقهي في الحوزة العلمية في النجف قد أجمع على وجوب ولاية الفقيه الجزئية، بدأ الإمام الخميني العمل على ولاية الفقيه المطلقة بحيث جاءت «أطروحة فقهية احتجاجية عقلية مستقلة، تستهدف التنظير إلى الدولة الإسلامية المنشودة وهدم التراث الانتظاري. وهكذا دحض دعاة نظرية ولاية الفقيه الجزئية في معقلها، وقرر الانتصار لأطروحة ولاية الفقيه المطلقة على أسس الدليل العقلي»[1].

تتمثل الاضافة النوعية التي قدمها الإمام الخميني حول مفهوم ولاية الفقيه، في النقلة من حيز الفقه العبادي إلى حيز علم الكلام ومسائله الاعتقادية، بما يعنيه ذلك من جعل ولاية الفقيه جزءاً من أصول الدين لا من فروعه.

أراد الإمام الخميني في مفهومه الجديد لولاية الفقيه وضع الأسس النظرية والعملية لقيام الدولة الإسلامية، عبر الدمج الشديد ما بين السلطة الدينية والنهج السياسي، من خلال إعطاء صلاحيات مطلقة **للولي الفقيه**[*] بعد العمل على هدم التراث الانتظاري الذي سيطر على العقل السياسي الشيعي لفترة طويلة، وهذا عكس الأصولية السُنيّة التي بدأ مشروعها السياسي في مجال الانتاج الفقهي الكثيف الذي تجلى في الآداب السلطانية وما بعدها.

لقد سعى الإمام الخميني في أطروحة ولاية الفقيه إلى **تحقيق الربط بين الفقه العبادي والفقه الدستوري الخاص بالدولة**، وطوَّر البحث في ولاية الفقيه في كتاباته إلى أن توصل للمؤدى النهائي الذي هو إقامة الدولة الإسلامية.

إن رؤية الإمام الخميني للدولة الإسلامية مؤسسة على الرؤية الشمولية للدين

---

(1) المصدر نفسه، ص 280.

(*) هذا اللقب يصف السلطة العليا في إيران، أي مرشد الثورة في النظام الإيراني. وضع مجلس الخبراء ولي الفقيه على رأس كل السلطات في إيران، فالمرشد هو الفقيه الأول في غياب الإمام المهدي، طبقاً لرؤية الشيعة الاثني عشرية، ينتخب الولي من مجلس الخبراء باقتراع سري. (را: الموصللي، أحمد: **موسوعة الحركات الإسلامية**، م.س، ص 409).

الإسلامي، فالإسلام كما يراه الخميني خلافاً للأديان التوحيدية يدخل في كل شيء، في جميع الشؤون المادية والمعنوية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والعسكرية، ويشرف عليها. يشرح الإمام الخميني هذا الأمر بشيء من التفصيل والاستدلال في وصيته الأخيرة، ويدل على ذلك:

أولاً: تنوع القوانين والأحكام التي توفر مستلزمات نظام اجتماعي متكامل بدءاً بالأحكام والمقررات الحقوقية المباشرة مروراً بالقوانين المتعلقة بالحرب والسلم وإنتهاء بالقوانين الجنائية.

ثانياً: إذا أمعنا النظر في أحكام الشرع وماهيتها وطبيعتها، أدركنا أن العمل بذلك وتطبيقه يستلزمان تشكيل الحكومة، ومن غير تأسيس جهاز واسع للإدارة والتنفيذ لا يمكن أداء التكليف بالعمل بالأحكام الشرعية[1].

يقوم نظام ودستور الجمهورية الإسلامية على مبدأ أن الحاكمية لله، فالشريعة الإلهية المنزلة على النبي محمد هي القانون المعترف به، والنافذ في ظل الحكومة الإسلامية، بل إنها تكون حكومة إسلامية بالتزامها بهدف الشريعة وبغيرها تكون الحكومة طاغوتية.[*]

لكن حكومة الخميني الإسلامية القائمة على أفكار دولة الأمة الإسلامية، «لم تكن ديمقراطية، فبوجود الشريعة الإلهية وسلطة الفقيه لا يبقى من مكان لأي عملية تشريعية إذ إن كل حادثة طارئة يمكن أن تعرض لاجتهاد الفقيه ومعاونيه من رجال الدين»[2].

---

(1) ملص، مصطفى: **الإمام الخميني والأنظمة السياسية المعاصرة**، مركز الاستشارات والبحوث، بيروت، الطبعة الأولى، 2000، ص 167.

(*) الطاغوتية بمعنى الاستبدادية. والاستبداد من وجهة نظر إسلامية لا يمكن أن يبرر، طبقاً للأصوليين، فالشريعة تدعو الناس للتعبير عن وجهات نظرهم، لكن حكام اليوم الاستبداديين يجبرون الناس على اتباع ايديولوجية معينة وبرنامج سياسي واحد، مما يساهم في تهميش وظلم الناس وتطلعاتهم. لذا يقف أكثر الأصوليين ضد تماهي الفرد بالدولة التي يمكن أن تأخذ حريته وتستبد به. (راجع: الموصللي، أحمد: م.س، ص 149).

(2) زبيدة، سامي: **الشريعة في العالم الإسلامي**، تعريب عباس عباس، دار المدار الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى 2007، ص 325.

إن الصلاحيات المطلقة لولاية الفقيه ومؤثرات الثورة الإسلامية أحدثت إرتجاجاً في بنية المجتمع الإيراني، الذي عاش ولفترة طويلة في عالم إنزاح عنه الدين، ومع استحضار التراث الميتولوجي الديني الشيعي، كالاستشهاد ورمزية الإمام المهدي، في أجواء يغلب عليها منطق التعبئة وحشد الجماهير التي ضاقت إزاء التطبيقات الصارمة لمبادئ الثورة، حدث تحول في مسارها، وتم اللجوء إلى شتى وسائل العنف والقمع لكل التيارات المناوئة للمبادئ الخمينية.

لقد كوَّنت أحداث إيران بنية عاطفية خاصة، أدت بسبب دفعها المجتمع للتراجع، إلى بروز مناخ من الاغتراب عن الوطن لا يمكن أن تتحمله مشاعر الإنسان المعاصر. «فكل ما كان قد سحب من الحياة الاجتماعية إلى مكان خُلقي ثانوي، عاد في ظل مناخ الكبت والضغط، كحالات الشنق والإعدام والجلد الجماعي، إلى الظهور على أيدي قطاع واسع من الناس، قطاع لم توفر أي جانب من الحياة، وتسلَّل إلى المبادئ الأكثر خصوصية في حياة الناس، بحيث لم يبق شيء بمنأى عن تدخل حراس الثورة»[1].

قامت الثورة الإسلامية بأسلمة كافة المؤسسات، والتدابير الأولية التي اتخذها تعلقت بفرض الحجاب على النساء في كل المجال العام، وحظر على النساء عدد معين من المهن، وقد أسهمت هذه الممارسة في خلق حالة من التوتر بين نظام الثورة والأقليات الدينية، فالسنّيون مثلاً يشكون من كونهم يفتقرون إلى مساجد، ومن عدم تمكنهم من ممارسة شعائرهم بحرية، ومن تولي مناصب رفيعة في الدولة، في حين أن البهائيين غير معترف بهم رسمياً ونُكل بهم تنكيلاً مبرمجاً في ظل الجمهورية الإسلامية، وجرى قتل أو حبس عدد معين منهم ومُنعوا من دخول الجامعة، وطُرد 10،000 منهم من القطاع العام بعد الثورة على عكس النظام البهلوي الذي منحهم وضعاً خاصاً نظراً لأن بعضهم كان ينتمي إلى النُخب[2].

---

(1) شايغان، داريوش: **أوهام الهوية**، تعريب محمد علي مقلد، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 1993، ص 101.

(2) كوفيل، تييري: **إيران الثورة الخفية**، تعريب خليل أحمد خليل، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص 61.

لم تنحصر السياسة القمعية التي اتبعتها الثورة على مستوى الأقليات الدينية، فقد شهدت سنوات 1980 تصفية عدد من ممثلي الأحزاب السياسية، كالإسلاميين المعتدلين، والقوى اليسارية، ومجاهدي خلق. في الواقع قامت كل سياسة الخميني على ضرورة «تعزيز النظام بالحفاظ على الحماس الثوري مع السعي للحفاظ على وحدة معينة بين الأحزاب. كان الخميني يتخوف كثيراً من الانقسامات ذات الطابع الهدام بالقوة لكثرة التيارات، ربما محتفظاً بذاكرته الدينية خلال ثورة 1906 الدستورية التي سمحت للتيارات الفكرية بإبعاد رجال الدين عن المسرح السياسي»[1].

على الرغم من سياسات الأسلمة القاسية التي اعتمدتها الخمينية على الصعيد السياسي والاجتماعي والثقافي، لم تستطع تنفيذ كل مشروعاتها بفعل الضغوط المتولدة من تحديث المجتمع، ولذلك لم يتمكن النظام السياسي للجمهورية الإسلامية الإيرانية، لا في بداية الثورة ولا في الوقت الراهن من تقديم نمط إسلامي متناسق ومتكامل، فالوعي المتطور للإنسان الحديث لا يمكنه احتمال البنى العتيقة رغم ارتباطها بتراثه.

عمدت الثورة الإسلامية منذ بدايتها إلى تصدير مفاهيمها للخارج، وإلى دعم الحركات الجهادية، لا سيما الحركات المناوئة للسياسات الأميركية والإسرائيلية، كحركتي الجهاد الإسلامي وحماس في فلسطين وحزب الله في لبنان. لقد كان لايديولوجيا الإمام الخميني، ونهجه الثوري، أثر كبير في فكر وسلوك الحركات الجهادية، التي سنتناولها بالتحليل في الفصول اللاحقة لا سيما بعد أحداث الحادي عشر من أيلول 2001.

---

(1) المصدر نفسه، ص 75.

الفصل الثاني

العنف في الإسلام المُعاصر

بين المعطيات التاريخية والنصوص التأسيسية

- تمهيد
- المراحل التاريخية التأسيسية للعنف: الفتنة الكبرى وتداعياتها.
- أهداف الجهاد في الإسلام وأنواعه.

أ - فقه الحرب: دار الإسلام ودار الحرب.

ب ـ التراث الفقهي الجهادي بين مشروعية اللجوء إلى العنف واستبعاده.

- الحركات الإسلامية المُعاصرة وإشكاليات علاقتها مع الأنظمة العربية والغرب.
- علاقة الإسلام مع الجماعات الدينية الأخرى.

تمهيد

أفضى تداخلُ السياسي والديني في المجتمعات الإسلامية، إلى خلق كيانات مجتمعية شبه منتظمة تعاقبت على إدارتها قيادات سياسية ودينية، كرست في سلطتها المفاهيم القبلية، التي هي في جزءٍ منها انعكاس لصراع تاريخي قديم عرفه الإسلام المبكر منذ المراحل التأسيسية للفتنة الأولى، والتي بدورها أدت إلى الانقسامات الكبرى في الإسلام وبلورت انشقاقاته على قاعدة التمذهب.

إن الإشكالية التاريخية للإسلام تتولد من توظيف الديني في مصلحة السلطة السياسية، الأمر الذي أعاق تشكيل دول حديثة، وزاد من حدة اللجوء إلى العنف عند الحركات الإسلامية الرافضة لكل مقومات الحداثة، على خلفية الانكسارات السياسية الداخلية للأنظمة الوطنية بعد مرحلة الاستقلال، مما حدا بها إلى استحضار سياقات قديمة، حاولت تطبيقها في الوقت الراهن، وعبّرت عنها من خلال خطاب سياسي عنفي أو عبر لجوئها إلى العنف المباشر وتكفيرها للانظمة والمجتمعات بقوة الجهاد وتحت ذريعة تطبيق الشريعة.

والحال جرى تصوير الإسلام المُعاصر بوصفه ديناً عنفياً، لم يعرف في كل مراحله إلا الحروب والحزبيات الدينية، كما ذهب إلى ذلك **الشيخ عبد الله العلايلي في** كتابه «**أين الخطأ؟**» حين حدد الإسلام بقوله إنه «مألفة أديان»؛ بمعنى مزيج سياسات أو أحزاب. ولكن إذا كانت مُعضلة الإسلام التاريخية تكمن في المزج بين السياسي والديني، فكيف يمكننا تفسير ذلك في ضوء من سيتولى أمر المسلمين؟

لا شك أن الإمامة أو الخلافة شكلت مدخلاً لصراع المسلمين على السلطة، ودفعت بهم إلى تجاذبات سياسية، بدأت ملامحها الأولى في اجتماع السقيفة،

وانتهت إلى أشكال مختلفة من الوصايات السياسية، أرخت بتأثيراتها على واقع الأمة الإسلامية، وتركت الباب مفتوحاً أمام الغرب الاستعماري والحركات الإسلامية على حدٍ سواء.

ولذلك نطرح التساؤلات التالية: كيف يمكننا تحديد الأطر السياسية للفتنة الكبرى؟ وإلى أي مدى طبعت تاريخ المجتمعات الإسلامية بطابعها الإنقسامي السياسي والديني؟ وهل التداخل بين السياسي والديني هو الذي أسهم في تعزيز ثقافة العنف السائدة في المجتمعات الإسلامية على مستوى السلطة الحاكمة والحركات الإسلامية المعارضة لها؟ ما الدلالة الفقهية للجهاد في الإسلام وما هي أنواعه؟ ما هي الأسباب التي أدت إلى نشوء المفاهيم المتعلقة بدار الحرب ودار الإسلام؟ وكيف تعمل الحركات الإسلامية على توظيف الجهاد في سبيل تطبيق مشروعها السياسي؟

بناءً على هذه التساؤلات سنجري دراسة تحليلية لمراحل العنف التي شهدها الإسلام منذ الفتنة الكبرى وصولاً إلى الوقت الراهن، آخذين بالاعتبار إشكالية العنف كمعطى متبادل عملت السلطة السياسية والدينية (بموازاة الفئات الجماهيرية غير المنتظمة) على تكريسه أولاً؛ ونتيجة للاخفاقات المتتالية للشعارات التي حملتها السلطة، ولإخفاقات الأحزاب غير الدينية ظهرت الحركات الإسلامية الساعية إلى توظيف النصوص الدينية ولا سيما القرآنية لخدمة مشروعاتها السياسية.

المراحل التاريخية التأسيسية للعنف: الفتنة الكبرى وتداعياتها

أثارت الفتنة الكبرى التي بدأت مع مقتل الخليفة عثمان بن عفان إنقسامات المسلمين بين السنة والشيعة والخوارج، وقد طغت تأثيراتها على مراحل متتالية من حياة الأمة الإسلامية، وهي على الرغم من الصراعات الناتجة عنها، جاءت مولدة للتاريخ بحيث أدخلت الإسلام في حركة ديناميكية لجهة النتائج التي آلت إليها.

قبل الدخول في الدراسة التحليلية للفتنة الكبرى وتداعياتها، لا بد من تحديد الدلالة الفقهية والاصطلاحية لهذا المفهوم. ترد الفتنة في القرآن الكريم بمعنيين رئيسيين: **الاختبار والامتحان الإلهي** للافراد والجماعات قولاً وعملاً وسلوكاً، وهي بهذا المعنى وبالصيغ الفعلية والاسمية ترد في حوالى 40 آية. والمعنى الثاني لمفرد الفتنة: **الانقسام الداخلي والحرب الأهلية**، وبهذا المعنى تُذكر في القرآن في سبعة أو ثمانية مواطن. أما في الأحاديث والآثار التي انتشرت في القرنين الهجريين الأول والثاني فإن المصطلح يَردُ في الأغلب الأعم بالمعنى الثاني أي الانقسام الداخلي، أما المعنى الأول للفتنة والذي يؤثره القرآن فإن الآثار من القرنين الأوَّلَين تفضل عليه مفرد المحنة والامتحان وهو أكثر للافراد وليس للجماعات[1].

تؤشر الفتنة بمعنى الشقاق الداخلي على الانقسام السياسي الذي يذرّ قرونه بين أفراد وجماعات، ويفرض عليهم لوناً من التعادي وهي مشروع تفرقة تهدف إلى شق الصفوف، وتغدو مضاعفة فتجمع الضلال إلى الاقتتال وتسمى **هَرَجاً**[2]

(1) السيد، رضوان: **الفتنة وأخواتها بين النص والتاريخ**، صحيفة الحياة، السبت 17 شباط 2007، العدد 16024، ص 16.

(2) خليل، خليل أحمد: **معجم المصطلحات السياسية والدبلوماسية**، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، 1999، الجزء العاشر، ص 153.

أي انعدام السلطة الضابطة والحامية. لا تعني الفتنة شيئاً آخر سوى انهيار القدرة على التحكم، وزوال المعايير الواضحة ومن ثم الاستسلام للحرب كما لو كانت كارثة لا مناص منها، فهي النتيجة الطبيعية لانعدام القرار، وغياب الرؤية وإمكانية الاختيار[1].

تكشف التعريفات عن التأثيرات السلبية التي تتركها الفتنة على وحدة الجماعة (أي الاجتماع على إمام) نتيجة للانقسام الداخلي وغياب السلطة. من هنا أتت تسمية أهل الشام للعام 40 هجري **عام البيعة** لمعاوية بن أبي سفيان: **عام الجماعة** بسبب خوفهم الشديد من الفوضى التي بدأت بمقتل عثمان، واستمرت مع انقسام السلطة وظهور أميرين للمؤمنين في الفتنة الثانية، وامتدت في المرحلة الثالثة مع ثورة ابن الأشعث التي بدأت بالكوفة بالعراق ضد الحجاج ابن يوسف، ثم تطورت بعد النجاحات الأولى لتصبح ثورة على الأمويين وأدت إلى انفصال العراق عن الشام[2].

والحال إلى أي مدى زادت الانقسامات السياسية أو الدينية من حدة الصراع على من سيتولى أمر المسلمين بعد وفاة النبي؟ وهل عرف الإسلام في القرون الهجرية الأولى معنى للمعارضة السياسية؟ وما هي إشكالية العلاقة بين الدين والدولة في الإسلام؟

تعبر اللوحة السياسية المتشكلة قبيل اجتماع السقيفة الذي انعقد لتحديد من سيتولى أمر المسلمين بعد وفاة النبي، عن اتجاهات محددة إمتزج فيها الصراع على السلطة مع العادات والمفاهيم القبلية القائمة على منطق الغلبة. هذه الاتجاهات السياسية على الرغم من ابتعادها عن المقاييس السياسية للعلاقة بين الدولة والمعارضة، أسست لمراحل انتقالية مهمة هي الأكثر تشعباً في الإسلام التاريخي، أقله لجهة التحولات التي أحدثتها والتي يمكن رسم خريطتها على الشكل التالي:

---

(1) غليون، برهان: **نقد السياسة الدولة والدين**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1993، ص 79.

(2) السيد، رضوان: **الفتنة وأخواتها**، م.س، ص 16.

1 ـ **التيار التقليدي الأرستقراطي**، وهو في أساس تكوينه عبارة عن تحالفات مصلحية بين كبار التجار والأغنياء والصيارفة، الذين سيطروا على الاقتصاد المكي قبيل الإسلام.

2 ـ **التيار الاجتماعي المتصلب**، الذي يجسّد النزعة الجماعية في الإسلام أي بمعنى آخر، المعبِّر عن أفكار الفئة المتشددة والممثلة من حيث المصالح بالفئات الشعبية والمحدودة الدخل، وهي المستفيدة من المجتمع الجديد. وكان الممثل لهذا التيار بصورة عفوية علي بن أبي طالب وهو مع أبي بكر رائد النخبة المناضلة تحت لواء التجديد، والشخصية التي اجتمعت فيها مثالية المبدأ مع الشدة في الممارسة[1].

3 ـ **تكتل الوسط** الذي يضم شخصيات قيادية (أبو بكر، عمر بن الخطاب، أبو عبيدة بن الجراح) ساهمت في نضالات الدعوة الإسلامية. وكان عمر الشريان الرئيسي لهذا التكتل، وإليه يعود الفضل في استرداد المبادرة من جماعة الأنصار وترشيح أبي بكر للخلافة[2].

بعد أن حُسِم الصراع لصالح كبير التكتل الوسطي أبي بكر باعتباره خليفة للمسلمين، بقي الصراع السياسي على السلطة مستمراً، وظهرت ملامحه الأولى في اجتماع السقيفة واستمر مع تعيين الخليفة الأول، وصولاً إلى الفتنة الكبرى، الأمر الذي يدفعنا لاستنتاج إن ما حدث كان تعبيراً عن فراغ سياسي كبير في نظام الحكم الذي قام بعد وفاة النبي، والحال هل هناك من أسس لنظرية الحكم في الإسلام؟ إن ما ورد في هذا الشأن لا يعدو آيتين تناولتا مسألة الشورى، مع التشديد في حوالى أربعين آية على طاعة الله والرسول وأولي الأمر؛ وحتى نظرية الخلافة فقد خضعت للتطوير والتعديل بحكم الواقع والظروف المستجدة مما يؤشر على غياب نص قاطع حول هذه المسألة، لا سيما على مستوى النصوص التأسيسية، أي القرآن والسنّة. لم تتبلور الأسس النظرية للفكر السياسي الإسلامي

---

(1) بيضون، إبراهيم: **ملامح التيارات السياسية في القرن الأول هجري**، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1979، ص 15.

(2) المصدر السابق، ص 16.

في ما يتعلق بالخلافة إلا عبر كتاب «**الأحكام السلطانية**» لأبي الحسن الماوردي الذي يشكل مدخلاً لمهام الخليفة وخصائص الخلافة، ولسلطات الخلافة وحدودها، وللمنظومة الفقهية العملية المتفرعة عن الشرع الموحى، ولنظرية المناصب والولايات والجهاد، والحرب والحدود. من هنا يمكننا تفسير إشكالية الفراغ السياسي التي استجدت بعد وفاة النبي من خلال المسائل الثلاث الرئيسية التالية:

أ ـ عدم إقرار طريقة واحدة مقننة لتعيين الخليفة. فقد تم تعيين أبي بكر في ظروف استعجالية استثنائية، فكان تعيينه فلتة كما قال عمر بن الخطاب، وإن مبادرة الأنصار إلى الاجتماع في سقيفة بني ساعدة لاختيار واحد منهم خليفة هو الذي جعل الأمور تمر بالطريقة التي مرت بها[1].

ب ـ عدم تحديد مدة ولاية الخليفة.

ت ـ عدم تحديد إختصاصات الخليفة لا عند بيعة أبي بكر، ولا عند بيعة عمر، ولا عند بيعة عثمان، والسبب هو أن أنموذج أمير الجيش الذي كان يهيمن على العقل السياسي العربي آنذاك، لم يكن يسمح بطرح مسألة الاختصاصات[2].

لم تتعيّن وظيفة خليفة الله بنص قرآني أو سني صريح ما عدا «وأمرهم شورى بينهم» وبذلك اعتبر أمر الجماعة المسلمة خلافة تُبنى على مشورة، وتُعقد بمبايعة شفهية، تصلح للجماعات الصغيرة التي تُباشر ما يُدعى بالديمقراطية الشعبية المباشرة، وتقبل العزل، إنما لم تظهر أية مؤسسة اجتماعية تتولّى ترسيم الخليفة وعزله عند الضرورة سوى القضاء لاحقاً. لم تطرح مشكلة السلطة السياسية والزعامة عندما توفي الرسول، ولكن طرحت مشكلة الخلافة، وملء الفراغ الذي نشأ بوفاته وشغور موقع القيادة التي كان يمارسها والتي لم يكن أحد يناقش أسسها ولا طبيعتها، وهذا لا يعني غياب الحقل الدلالي السياسي عند المسلمين الأوائل وإنما يعني ارتباطه بالحكم الظالم والمستبد. «وفي هذا المنظور

---

(1) الجابري، محمد عابد: **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1996، ص 75.

(2) المصدر نفسه، ص 79.

لم يكن للدولة مكان ولا مقام ولا نصاب، بل كانت رمزاً للحكم اللاديني أي للمُلك الكسروي والرومي الظالم والمتسلط، الذي لا مبدأ له ولا رسالة سوى البقاء. كانت الدولة تعني الاجتماع المدني في الحكم للحكم وبالحكم، مقابل الدين الذي يعني الاجتماع المدني في الإيمان وللايمان وبالايمان، أي أخذاً برسالة، وجهاداً في سبيل الله»[1].

ولكن على الرغم من إرتباط مفهوم **الدولة**[*] عند الجيل الإسلامي الأول بسياقات المُلك العضوض[**]، لا يُستبعد ظهورُ ملامحها الأولى لجهة اضطلاع النبي بدور الإمام الحاكم سواء في المعاهدات التي عقدها، أو ترؤسه للجيش في سبيل نشر الدعوة. استطاع النبي بقيادته وشموليته أن يُحدد لنفسه مواصفات الرجل القائد. فهو قد أقام تحالفات واسعة، توطدت في جبهة سياسية دينية اجتماعية عريضة، كان أبرز ما فيها توحيد القبائل العربية.

قدم القرآن لعصره نسقاً اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً قوامه السلام الإسلامي أي التوافق بين الناس بالإسلام، ومن هذا النسق خرجت ايديولوجية دينية للنظام السياسي العربي اتسمت، من خلال **دستور المدينة**، بالسمات الكبرى التالية:

1 ـ العرب أمة واحدة: المؤمنون أخوة، أمة واحدة. وهم المؤمنون والمسلمون من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهر معهم. والأمة تقوم على الدين، فهي جماعة دينية ذات نطاق جغرافي - قرابة الأرض بدلاً من قرابة الدم والنسب.

---

(1) غليون برهان: **نقد السياسة الدولة والدين**، م.س.، ص 75.

(*) تعني الدولة في الأصل اللغوي العربي الدوران والتغيير والإنقلاب والتحوّل من عهدٍ إلى عهد وقد سمَّى العباسيون انتصارهم على الأمويين دولة أي أنه إنقلاب قدري أو إلهي لصالحهم (را: السيد، رضوان: **سياسات الإسلام المعاصر**، م.س. ص 67).

(**) **المُلك العضوض**: هو القدرة الحسية العامة لما يُملك شرعاً ولما لا يملك، وهو التسلط على من تأتي منه الطاعة، ويكون بالاستحقاق وبالقوة؛ والملك العضوض أي السلطة القائمة على العنف والقوة. وقد تمّ تداول هذا المفهوم منذ سيطرة معاوية بن أبي سفيان على الحكم بقوة السيف لذلك انقلبت الخلافة إلى المُلك (را: الكفوي، أبو البقاء: **الكليات**، وزارة الثقافة السورية، دمشق، الطبعة الثانية، 1979، الجزء الخامس، ص 312).

2 ـ **الأمن الإسلامي**: هو أمن الله ورسوله، القائم بدوره على ذمة الله أو الميثاق المعقود إيماناً مع الله، والضمانة التي يعطيها للناس.

3 ـ **المساواة بالمؤاخاة**: آخى النبي بين المهاجرين والأنصار.

ثم ألغيت المؤاخاة ربما لغرض اقتصادي (الميراث وتقاسم الثروات)، وحلت محلها الزكاة، وهي الصدقة أي تلك المساعدات المدفوعة للفقراء والمحددة بهبات تلقائية أولاً، ثم في نظام الصدقات الإلزامية[1].

كان النبي قائداً روحياً وسياسياً وعسكرياً جمع في إدارته لجماعته مهام الهداية والرعاية والحرب معاً، فهو وريث بيت قريش الديني والقيادي، قريش التي تُعتبر بمثابة قبيلة العرب الدينية والسياسية الأولى، لذلك كان محمد رجلاً مؤهلاً أكثر من سواه للحديث في موضوعي الدين والسياسة.

لكن المفارقة هي أن النص القرآني لم يحدد الإطار العام للحكم، بمعنى أنه لم يؤسس لمنظومة سياسية تتشكل من خلالها آلية التعاطي بين الحاكم والرعية «كلكم راعٍ، وكلكم مسؤول عن رعيته»، لذلك بدا الأفق السياسي لتنظيم هذه العلاقة مضطرباً بفعل غياب النص المقدس، الأمر الذي أوقع المسلمين بعد وفاة النبي في حالة من الالتباس، لهذا عاد العرب إلى عاداتهم الاجتماعية القبلية وعنوانها الرئيسي «لا جماعة بلا إمارة ولا إمارة بلا أمير».

فكيف انعكست القبلية السائدة ما قبل الإسلام على العقل السياسي العربي منذ اجتماع السقيفة حتى التأسيس لسياسة المُلك الانقلابية؟

يظهر من مختلف الروايات التي تتحدث عن الكيفية التي عالج بها الصحابة مسألة خلافة النبي، أن وفاته كانت مفاجئة لهم من جهة، وأنه لم يعيّن من يخلفه في قيادة المسلمين من جهة أخرى. والحال كيف تعامل الصحابة مع هذه الصدمة؟

صدمتان نجمتا عن غياب الرسول: صدمة في المدينة حيث اجتمع رهط من صحابته وتشاوروا في من يليه فأشكل الأمر عليهم، لكنهم توّسلوا حلاً وسطاً

---

(1) خليل، خليل أحمد: **جدلية القرآن**، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى، 1977، ص 10.

حين ارتأوا أن النبوّة فوق الأمر، وأن خليفة النبي ليس ملكاً ولا أميراً ما دام النبي نفسه لم يتلقب بأي منهما، وتركوا شأن الخلافة مفتوحاً ومحكوماً بآليتي الشورى والمبايعة؛

وصدمة أخرى في المدينة نفسها حيث قال بعض الهاشميين بأن النبوة فيهم فكيف تخرج الإمامة من أيديهم؟

في هذا المنعطف الخطير من بقاء إسلام ما بعد النبي اقتضت وحدة الجماعة تسليم الأمر أي السلطة إلى أبي بكر الصديق.

«هناك معيار عربي قبلي جرى استعماله بعد النبي» وهو اختيار أهل السابقة أو القِدْمَة في الإسلام، على أن يكون الأكبر سناً شيخاً بالمعنى الملكي أو الأميري للكلمة، فكانت خلافة أبي بكر الصديق، المبنية على عدة معايير منها أنه أول مسلم بالغ، ووالد زوجة النبي، والمُضحي بكل ما لديه في سبيل الله ورسوله، وإمام صلاة الجماعة في حياة النبي»[1].

لقد نشأت الشرعية الأولى لأمر المسلمين بعد النبي بمنطقين:

منطق الديمقراطية الأولية، ومنطق القوة. لكن مسار التاريخ الاجتماعي للسياسة الخلافية، سيغلّب منطق القوة على منطق الديمقراطية الإسلامية الاولية، ما دام إنقلاب الخلافة مُلكاً قد وقع في اجتماع السقيفة وليس في الصراع بين معاوية وابن عمه علي، كما ذهب إلى ذلك ابن خلدون في مقدمته.

بناءً على ما تقدم يبدو واضحاً أن مسألة خلافة النبي قد تمّ الفصل فيها بالطريقة التي كانت تمليها الوضعية الاجتماعية القائمة أي **منطق القبيلة**، وعلى الرغم من أن الدعوة المحمدية قد عملت منذ نشأتها الأولى على تجاوز العادات والشعارات القبلية وإحلال الأمة(*) محلها كمنطلق سياسي واجتماعي وثقافي، إلا

---

(1) خليل، خليل أحمد: **الإسلام الغابر والإسلام الحاضر**، دراسة خاصة، 2007، ص 16.

(*) وردت لفظة الأمة في القرآن الكريم حوالي تسع وأربعين مرة، يتخذ مفهوم الأمة مدلولات مختلفة، فهو يرتبط بالدين والجماعة حيناً، وبالوحدة والقدوة حيناً آخر. تكشف التفسيرات الفقهية لمفردة الأمة عن ارتباطها بالمدلول الديني، فالمفهوم يحمل معنيين، الجماعة والطريقة، وهما الأكثر وروداً في القرآن كما يذكر ابن الجوزي في الوجوه والنظائر. وعلى =

أن المفاهيم العشائرية طغت على الكيفية التي تعامل بها المسلمون مع هذه المرحلة الشائكة والغنية في تاريخ الإسلام.

إن الانقسامات السياسية الكبرى التي ترسخت في اجتماع السقيفة، بيّنت حدة الشرخ بين مبادئ الإسلام والتركيبة القبلية لمجتمع شبه الجزيرة العربية. صحيح أن الإسلام دين مدني بمعنى أنه ولد في مكة وتبلور في المدينة؛ غير أن سيطرة القبلي على المدني أكدت على أن التجاذبات السياسية المغلفة بأقنعة دينية هي في الواقع صراعات محتدمة على السلطة اتضحت نتائجها بشكل جلي في الفتنة الكبرى، واحتدمت لتطال مصير الأمة الإسلامية من خلال تأسيسها للمذاهب الدينية والأحزاب السياسية في الإسلام. لا شك أن حادثة اجتماع المهاجرين والأنصار في سقيفة بني ساعدة لاختيار الخليفة، هي الإطار المرجعي الرئيسي، الذي استند إليه فقهاء أهل السُنّة في تشييد نظريتهم في الخلافة. وعلى رغم اجتهاد الفقهاء في إضفاء الشرعية الإسلامية على جميع الحكام الذين عرفهم تاريخ الإسلام، فإنهم ظلوا متمسكين بوقائع اجتماع سقيفة بني ساعدة، «والخلافة بحسب رأي أهل السنة، إنما تكون بالاختيار وليس بالنص وهذا المبدأ موجه ضد الشيعة، ذلك لأنه ما دام الصحابة قد تداولوا بعد وفاة النبي واختلفوا ثم اتفقوا وبايعوا أبا بكر، فإن ذلك يعني أن الرسول لم يعهد إلى أحد بالخلافة من بعده»[1].

وعليه فإن غياب النص الصريح في القرآن الكريم حول المسائل المتعلقة بالحكم وفي من سيتولى قيادة المسلمين، هو الذي فتح الباب أمام الاجتهادات المختلفة، وجعل النصوص الفقهية اللاحقة عبارة عن تأويلات ذاتية، قامت

= الرغم من تعدد معاني الكلمة إلا أن مدلولها الرئيسي هو الجماعة: والجماعة هم الذين يُرسل إليهم رسول سواء آمنوا أو كفروا. لقد اتفق المسلمون على أن أمة محمد تشمل الناس جميعاً، ولكنهم اتفقوا كذلك أن تصنيف هذه الأمة أو تقسيمها إلى قسمين: الأول: أمة الإجابة، والمقصود هي الأمة الإسلامية، الثاني: أمة الدعوة وتشمل سائر العالم الإسلامي بعد ذلك. (راجع: القرضاوي، يوسف: **الأمة الإسلامية حقيقة لا وهم**، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1996، ص 11).

(1) الجابري، محمد عابد: **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، م.س. ص 69.

بتوظيف الحدث التاريخي وطبعته بطابع القدسية. من هنا يمكننا أن نفهم الانقسامات الكبرى حول المسائل المتعلقة بالسياسة والإمامة، التي تركت آثارها حول طبيعة الدولة الإسلامية المنشودة في الوقت الراهن.

بعد هذا التحليل لتداعيات إجتماع السقيفة، كيف يمكننا تفسير الفتنة التي بدأت بمقتل الخليفة عثمان؟

تُرجع الروايات التاريخية المتداولة أسباب هذه الأزمة التي أدت إلى اغتيال الخليفة، إلى انتشار السخط والتذمر بسبب صعود البيت الأموي في عهده ومحاباته أبناء بيته وأقربائه في العطايا والهبات، وبعضها يربط هذا التذمر بالنشاط الذي قام به ابن السوداء عبد الله بن سبأ[*] الذي اعتنق الإسلام في أيام عثمان، وتنقل كثيراً في الأمصار الإسلامية محاولاً إثارة الناس ضده وضد أسلوبه في الحكم والإدارة، وكذلك بنشاط أبي ذر الغفاري الذي اتخذ موقفاً معادياً للبذخ والغنى الفاحش الذي بدأ يتفشى، وتحول إلى معارض سياسي علني ينكر على عثمان علانية سياسة التولية والعزل[1].

لم يكن مقتل عثمان إلّا فاتحةً للأزمة الحقيقية التي سوف تضع وجهاً لوجه خليفة المسلمين وأحد أكبر رجال الإسلام وأبطاله، علي بن أبي طالب من جهة، ومعاوية بن أبي سفيان، ممثل الارستقراطية القرشية التقليدية، وأحد ولاة الأمصار المفتوحة من جهة ثانية[2]. وعليه إلى أي مدى ارتبط مقتل عثمان بالمتغيرات السياسية والاجتماعية؟

لقد كان عثمان أول من أدرك من الخلفاء تغير الأوضاع الاجتماعية

(*) يميل بعض الباحثين اليوم إلى اعتبار شخصية عبد الله ابن سبأ شخصية مختلقة أصلاً، لجأ إليها المؤرخون المسلمون كوسيلة لتبرئة المسلمين أنفسهم من مسؤولية ما حصل. والواقع أن لجوء المؤرخين العرب إلى هذه الذريعة، كان ناجماً عن حقيقة أن منظومتهم الفكرية المرتبطة بالإيمان، أو التي لم تكن قد استقلت نسبياً عنه لا تستطيع أن تستوعب مفهوم الدولة، وما يرتبط به من صراع على السلطة، وتناقض المصالح المادية والبشرية. (را: غليون، برهان: **نقد السياسة**، م.س. ص 695).

(1) الطبري: **تاريخ الأمم والملوك**، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت. الجزء الثاني، ص 96.

(2) غليون، برهان: **نقد السياسة**، م.س. ص 74.

والسياسية، وكان أول من أدرك الحاجة إلى الدولة والحاجة للسياسة كسند ضروري للدين، فقال عبارته المشهورة: «يزع الله بالسلطان ما لا يزع بالقرآن» والمقصود بذلك أن الأمور التي لا يمكن تحقيقها بالعاطفة التي مصدرها القرآن والايمان، ينبغي تحقيقها عن طريق القهر والقوة. وهكذا أدّت الضرورات السياسية والفتوحات إلى ملكيّة تسلطية واستبدادية.

كانت الثورة على عثمان «ثورة في سبيل النظام الإسلامي الذي أقامه عمر، وضد التغيير خاصةً عندما تكون الأفكار والمُثل موجودة من جانب النظام، ويكون التغيير، على العكس خالياً من المُثل. من هنا قوة فكرة السنّة الإسلامية في معناها الأول، في مقابل الاحتقار الذي التصق بفكرة البدعة التي ظهرت مع عثمان تحديداً»[1].

تكشف الأسباب التي كانت وراء مقتل عثمان عن التحولات التي شهدتها جماعة المسلمين الأولى، لجهة التناقض بين الدين كمعطى روحي خالص ومتطلبات الواقع المستجد الذي فرضته المكونات الأولية لنشوء الدولة وتوسعها، والتي انتقلت من الخلافة إلى المُلك العضوض؛ هذه التحولات مهدت لصراع هاشمي أموي مفتوح، وأدت إلى حادثة التحكيم الشهيرة من جانب الأمويين في موقعة صفين، «ولا خلاف على أنها كانت حيلة ايديولوجية استطاعت أن تخترق باسم النص، صفوف قوات الخصوم. وتوقع بينهم خلافاً أنهى الصراع لصالح الأمويين. إن حيلة التحكيم تكشف عن محتواها الايديولوجي حين ندرك أنها نقلت الصراع من مجاله الخاص، السياسي الاجتماعي، إلى مجال آخر هو مجال الدين والنصوص»[2].

إن توظيف الدين في السياسة، إنما يلجأ إليه العقل السياسي للجماعة عندما لا يكون من مصلحتها الكشف عن أهدافها، لكي لا تظهر طابعها المادي

---

(1) جعيط، هشام: **الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**، تعريب خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الخامسة، 2005، ص 78.

(2) أبو زيد، نصر حامد: **نقد الخطاب الديني**، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1994، ص 102.

والسلطوي، من هنا يمكننا فهم الحنكة التي تمتع بها معاوية لجهة معرفته بمؤثرات الدين الحنيف في نفوس المسلمين، ومعه بدأ نمط آخر للدولة في الإسلام عِمادُها رجال المال ورجال السلاح لا الصحابة ولا القرّاء ولا المؤمنين فهو يرى أن الأمر مُلك وأن المُلك للأقوى والأغلب.

سلك معاوية سياسة واقعية وعمل جهده على حمل الناس على النظر إلى مسألة الحكم بعين الواقعية السياسية التي تقوم على التسليم بالأمر الواقع. خطب في المدينة بعد تمام البيعة له عام الجماعة فقال: «أما بعد فإني ما ولّيتها بمحبة علمتها منكم ولا مسرة بولايتي ولكني جالدتكم بسيفي هذا مجالدة»، ثم قال إنه حاول أن يحمل نفسه على سيرة أبي بكر أو عمر أو عثمان ولكنها أبت ذلك ولم تستطعه، ثم أضاف قائلاً: «فسلكت بها طريقاً لي ولكم فيه منفعة: مواكلة حسنة ومشاربة جميلة فإن لم تجدوا خيركم فإني خير لكم ولاية».

على الرغم من الملابسات الكثيرة حول مشروعية سلطته أسس معاوية لمبدأين: الأول أن السلطة تكون لمن يُحسن أخذها؛ والثاني توطيد الدولة ولو بأسلوب العنف والغلبة الذي سيؤسس بدوره للتوريث السياسي الملوكي والسلالي[1].

ومهما تكن السلبيات التي أثارتها الفتنة كما ذهب إلى ذلك **هشام جعيط**، فهي من دون شك فترة مكثفة، مميزة، متوترة على غرار الثورات الكبرى التي هزت البشرية، لأنها لم تكن تعبيراً عن مطامح فجة وحقيرة بل كانت تحتوي على مبادئ وأفكاراً ومطالب. «إذا كان تأسيس الإسلام هو ثورة الشرق على حد تعبير هيغل، فإن الفتنة كانت ثورة في الثورة، أو بالأحرى جاءت لتغني الواقع الإسلامي بديناميكية لا مثيل لها في تاريخ الإسلام»[2].

صفوة القول إن الأنموذج الإسلامي في الحكم أنتج مقومات المُلك العضوض، باستثناء المرحلة النبوية وخلافة كل من أبي بكر وعمر، الأمر الذي آذن بفتن أخرى متلاحقة بدأت مع مقتل عثمان، وتعاقبت في المراحل التاريخية

---

(1) خليل، خليل أحمد: الإسلام الغابر والإسلام الحاضر، م.س.، ص 40.

(2) جعيط، هشام: الفتنة، م.س، ص 372.

الإسلامية المختلفة فكانت: فتنة الحَجَّاج بن يوسف، وفتنة المأمون وحروبه مع أخيه الأمين، وفتن القرامطة بعد الخوارج، وتغالب الأمويين والعباسيين والطالبيين، ثم تغالب الطالبيين وبعض العباسيين، ثم قيام الدولة الفاطمية على أنقاض الخلافة العباسية في مصر وشمال أفريقيا، ثم التدميرات التي أحدثها غزو التتار والمغول والفرنجة على أرض الإسلام والمسلمين، ثم إلغاء الخلافة الإسلامية عام 1924 واكتشاف العرب لمدى تأخرهم عمَّا يحدث حولهم لا سيما في أوروبا، وأخيراً قيام الأنظمة الوطنية العربية المعتمدة على التوريث السياسي بوجهيه الجمهوري والملكي بعد صراع العرب والمسلمين مع الانتداب والاستعمار[1].

ومع فشل الأنظمة الوطنية العربية في التأسيس للدول الحديثة وممارستها للاستبداد من خلال إحتكارها للسلطة، ومحاربتها للمعارضة وتغييبها المتعمّد للرأي العام عن ساحة القرار السياسي، بدأ الحراك الإسلاموي الانقلابي منذ السبعينات في القرن العشرين يتجه إلى ممارسة عنفه تجاه الداخل والخارج، معلناً جهاده ضد الأنظمة العربية والغرب، داعياً إلى التمسك بحرفية النص القرآني، مع العلم بأن هذه الدعوة ليست وليدة تاريخ الإسلام الحديث، بل يمكن إرجاعها إلى ظاهرة القرّاء[*] أولئك الرجال الذين كانوا يطالبون بقراءة جذرية وحرفية للقرآن رافعين الإسلام كقوة رفض إنقلابية.

فما هي المفاهيم المتعلقة بالجهاد ودار الحرب والإسلام؟ وكيف عملت

---

(1) خليل، خليل أحمد: الإسلام الغابر والإسلام الحاضر، م.س. ص 50.

(*) إن معنى القرّاء، هو قارئو القرآن أو مرتلوه، بشكل أدق لأن القرآن يُتلى بصوتٍ مرتفع، تلاوة جماعية غالباً، وغالباً من الذاكرة أيضاً. لم تكن هذه الفئة مغمورة من زاوية الحسب القبلي بل كان لها حضورها الاجتماعي والسياسي فقد شاركت في الحوادث والتحولات التي عرفها الإسلام المبكر. طرح القرّاء نفسهم على الصعيدين السياسي والديني، أولاً في إطار الكوفة، وبسرعة كبيرة في مستوى المدينة الإسلامية. دعت هذه الحركة إلى التمسك بحرفية النص القرآني، كما تمكنت من إشعال فتن عامة من خلال قتل الخليفة الأول والثاني، لتفضي إلى توطيد المبدأ الملكي، وإلى ربط الدولة بالقوة. (را: جعيط، هشام: الفتنة، م. س، صص 111 - 369)

الحركات الإسلامية على توظيف هذه المفاهيم لخدمة مشروعها السياسي والديني الملتبس؟ وكيف يمكن قراءة هذا التوظيف في ضوء المتغيرات التي آلت إليها السياسات الدولية الراهنة؟ وهل الإسلام السياسي كما ذهب إلى ذلك **أوليفيه كارّيه**(*) هو حرب على الغرب؟ وهل التسييس الحاد للإسلام من خلال المزج بين الديني والسياسي، هو الذي أدخل المسلمين في حالة صدام مع الذات والآخر؟

(*) Voir: Brière Claire, Carré Olivier: L'Islam, guerre à L'occident?, L'harmattan, Paris, 1984.

أهداف الجهاد في الإسلام وأنواعه

ينطوي مصطلح الجهاد على مادة للاجتهاد والتفسير عند كثير من الفقهاء، فهو واسع الدلالة ومتعدد الأنواع وهو بلا شك مصطلح إسلامي ومصدره إسلامي، وقد احتل موقعاً أصيلاً في الشريعة الإسلامية.

إن الجهاد مشتق من فعل رباعي جَاهَدَ، وثلاثي جهد. جاء في **لسان العرب** أن الجَهْد بالفتح والسكون معناه المشقة، وقيل المبالغة والغاية (وأقسموا بالله جَهْد أيمانهم) أي غاية أيمانهم. والجَهْد هو بلوغ غاية الأمر الذي لا تألوا على الجهد فيه، فاللفظ يعني في أصله اللغوي: الطاقة أو المشقة أو كليهما، أو بمعنى أشمل هو المبالغة واستفراغ ما في الوسع والطاقة من قول أو فعل[1]. جاء في **الموسوعة الفقهية**: الجهاد مصدر جاهد وهو من الجهد أي الطاقة والمشقة، وقيل الجَهْد هو المشقة، والجُهد الطاقة. فالجهاد إذاً هو المبالغة واستفراغ الوسع في الحرب واللسان أو ما أطاق من شيء[2]. وقال الراغب في مفردات القرآن والجهاد والمجاهدة: استفراغ الوسع في مدافعة العدو. وتستعمل كلمة جهاد بمعناها اللغوي الأعم.

قال العلماء الجهاد ثلاثة أضراب: مجاهدة العدو الظاهر ومجاهدة الشيطان ومجاهدة النفس، وكل هؤلاء بحسب نظرة الإسلام أعداء. قال الحنيفية: الجهاد غلب في عرف الشرع على جهاد الكفار، وهو دعوتهم إلى الدين الحق ومثالهم إن لم يقبلوا، وهو في اللغة أعم من هذا أو هو بذل الوسع والطاقة في سبيل الله

---

(1) ابن منظور: **لسان العرب**، إعداد وتصنيف يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت، د.ت. ص 528.

(2) الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الطبعة الثانية، 1989، ج 16، ص 2172.

بالنفس والمال واللسان. وحدَّهُ ابن عرفة من المالكية بقوله: هو قتال مسلم لكافر غير ذي عهد، لإعلاء كلمة الله تعالى أو حضوره له، أو دخوله أرض له. وقال الشافعية: الجهاد في الاصطلاح: قتال الكفار لنصرة الإسلام، ويطلق أيضاً على جهاد النفس والشيطان، والمُراد هنا الأول، وترجمه في التشبيه بقتال المشركين. وقال الباجوري: الجهاد أي القتال في سبيل الله مأخوذ من المجاهدة وهي المقاتلة لإقامة الدين، وهذا هو الجهاد الأصغر وأما الجهاد الأكبر فهو مجاهدة النفس فلذلك كان الرسول ﷺ يقول إذا رجع من الجهاد: «رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر»[1].

اتفقت كلمة فقهاء المسلمين على أن الجهاد لا يكون إلا ضد الكفار الذين لا تربطهم مع المسلمين علاقات تعاهد أو هدنة، والذين لا يسكنون أو يعيشون بين المسلمين، بمقتضى علاقات الذمة أو ما يقوم مقامها. وهؤلاء الكفار على قسمين:

أولهما **أهل الكتاب** ومن هم في حكمهم: اليهود، والنصارى والمجوس؛ وثانيهما **المشركون** وهم كل من عدا هؤلاء من غير المسلمين. وأما المسلمون فهم كل من شهد الشهادتين ولم ينكروا من ضروريات الدين على نحو يستلزم تكذيب النبي والرسالة والنبوة. ولا يُشرع الجهاد بالمعنى المصطلح عليه ضد المسلمين بوجه من الوجوه إلا على نحو من التجوز، كما في إطلاقه في كلمات بعض الفقهاء على قتال البغاة وعلى بعض الموارد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكنه مجازي فلا تثبيت في موارد قتال البغاة، ومورد الأمر والنهي وأحكام الجهاد ولا آثاره كما هو مقرر في محله في الفقه[2].

الجهاد إذا نوعان: جهاد النفس وجهاد العدو، ويمكن تعريف جهاد النفس بأنه بذل الجهد في إقامة النفس على أمر الله وحكمه لتخليصها من أمراضها.

---

(1) الزحيلي، وهبة: **آثار الحرب في الفقه الإسلامي**، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1963، ص32.

(2) شمس الدين، محمد مهدي: **فقه العنف المسلح في الإسلام**، المؤسسة الدولية للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2001، صص 48 ـ 49.

وإقامتها على أمر الله واجب لأنه الأساسي في كل صلاح، ولولاه لما كان الجهاد بالسلاح. أما جهاد العدو فيمكن تعريفه بأنه قتال العدو بالسلاح وبما يقاتل به عادةً، والجهاد مشروع في القرآن ومنه ما ورد في سورة البقرة ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ﴾[1]، و «الهدف من الجهاد أن تكون كلمة الله هي العليا، وذلك بإقامة العدل بين الناس وتحريرهم من الخرافة والعبودية لغير الله تعالى، عن طريق تطبيق شريعة الإسلام»[2].

ينقسم جهاد العدو إلى نوعين جهاد طلب، أي هجوم، وجهاد دفاع:

أ ـ جهاد الطلب: هو قتال العدو في عقر داره عندما تبدو لولي أمر المسلمين المصلحة من ذلك. والجهاد في حالة قتال الطلب فرض كفاية، ويصير فرض عين باستنفار ولي أمر المسلمين بالتحاق المتطوع بصفوف المقاتلين، وإن لم يبدأ بالقتال بعد، لأن التحاقه بصفوف المجاهدين شروع، «والشروع ملزم هنا لضرورات تنظيمية. وهو فرض أيضاً على الجنود المرتزقة، أي الذين يأخذون رواتب من الدولة كجنود في الجيش. وإذا كان القتال هنا فرض كفاية فإنه لا يسافر إليه الولد إلا بإذن أبويه ولا الزوجة إلا بإذن الزوج، ولا المدين المعسر إلا بإذن الدائن لما يترتب على ذلك من تضييع للحقوق العينية الواجبة»[3].

ب ـ جهاد الدفاع: إذا أراد العدو مداهمة بلد من بلدان المسلمين فإن دفعه عنه يصير واجباً على أهل هذا البلد كلهم رجالهم ونسائهم وعلى غيرهم من المسلمين إعانتهم بكل ما يحتاجون إليه من سلاح أو عتاد أو رجال، لأن بلد المسلمين كالبلد الواحد، والإعداد للجهاد يتطلب تأهيل الناس على الصعيد المادي والمعنوي[4].

أما شروط الجهاد من حيث أهلية المجاهد، فقد تعددت بين الفقهاء على أن ثمة شروطاً مشتركة بينهم:

---

(1) القرآن الكريم: سورة البقرة الآية 216.

(2) قلعة جي، رواس محمد: **الموسوعة الفقهية الميسرة**، دار النفائس، بيروت، الطبعة الأولى، 2002، المجلد الأول، ص 673.

(3) المصدر نفسه، ص 674.

(4) المصدر نفسه، ص 675.

1 ـ **الحرية**. ألا يكون مسجوناً أو متهماً في شرفه.

2 ـ **البلوغ**. فلا يكون صبياً غير مُميِّز.

3 ـ **العقل**. فلا يكون مجنوناً.

4 ـ **القدرة الجسدية**. فلا يكون مريضاً.

5 ـ **إذن الوالدين**. إلا في حالة الضرورة القصوى[1].

على الرغم من اختلاف الفقهاء في تحديد أصل الجهاد في الإسلام بين أن يكون هجومياً أو دفاعياً، إلا أنهم حصروا أوجه مشروعية الجهاد بما يسمى بحالات الدفاع الوقائي وهي على النحو التالي:

أولاً: حالة الاعتداء على الدعاة وحرية نشر الدعوة، أو وقوع الفتنة في الدين أو المحاربة بالفعل، والدليل على ذلك ما ورد في القرآن الكريم ﴿وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ ۚ وَٱلْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلْقَتْلِ ۚ وَلَا تُقَٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمْ فِيهِ ۖ فَإِن قَٰتَلُوكُمْ فَٱقْتُلُوهُمْ ۗ كَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ * فَإِنِ ٱنتَهَوْا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٩٢﴾ وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ ۖ * فَإِنِ ٱنتَهَوْا۟ فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[2].

ثانياً: الحرب لنصرة المظلوم فرداً أو جماعة، والدليل على ذلك ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا﴾[3].

ثالثاً: الدفاع عن النفس ودفع الاعتداء عن بلاد المسلمين ﴿وَقَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ۚ * إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾[4].

قرر جمهور الفقهاء من مالكية وحنفية وحنابلة أن مناط القتال هو الحرابة والمقاتلة وليس الكفر، فلا يقتل شخص لمجرد مخالفته للإسلام أو لكفره، إنما

---

(1) حسين، عدنان: **العلاقات الدولية في الإسلام**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2006، ص 116.

(2) القرآن الكريم، سورة البقرة الآيات 191 - 193.

(3) القرآن الكريم، سورة النساء، الآية 75.

(4) القرآن الكريم، سورة البقرة 190.

يقتل لاعتدائه على الإسلام، فغير المقاتل لا يجوز قتاله وإنما يلتزم معه جانب السلم، ويدل على ذلك نصوص القرآن والسنة. فآية ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾[1] جعلت غاية القتال هي الوصول إلى المعاهدة التي كانت قديماً نظام الذمّة.[*]

بناءً على ما تقدم ما هو أصل علاقة المسلمين بغيرهم: السلم أم الحرب؟

هناك اتجاهان في أساس علاقة المسلمين بغيرهم:

ـ **الاتجاه الأول**: وهو رأي أئمة المذاهب من أهل السُنّة والشيعة في عصر الاتجاه الفقهي، أي الدور الذهبي، وهو أواخر القرن الأول والثاني والثالث من الهجرة، فهو اتجاه يرى أن أصل علاقة المسلمين بغيرهم هو الحرب لا السلم، حتى يكون إيمان بالإسلام أو أمان من المسلمين لغيرهم، وأن الإسلام يأمر بدعوة مخالفيه إلى أن يدينوا به، وهذه الدعوة دعوتان: دعوة باللسان، ودعوة بالسنان، وأن قتال الكفار الذين لم يسْلموا حتى يُسْلِموا، وغيرهم حتى يعطوا الجزية، واجب وإن لم يبدؤوا بالعدوان، لأن الأدلة الموجبة للجهاد لم تقيّد الوجوب ببداءتهم[2].

ـ **الاتجاه الثاني**: وهو رأي جماعة من الفقهاء وهم سفيان الثوري وسحنون المالكي، والإمام محمد عبده، ورأيهم أن الإسلام يجنح للسلم لا للحرب، وأنه لا يجيز قتل النفس لمجرد أنها تدين بغير الإسلام، ولا يُبيح للمسلمين قتال مخالفيهم في الدين، وإنما يأذن في قتالهم ويوجبه، إذا اعتدوا على المسلمين،

---

(1) سورة التوبة الآية 29.

(*) يُحيل مفهوم الذمة إسلامياً، إلى العهد الذي يقطعه المسلم على نفسه تجاه الكتابي الذي يعيش في ديار الإسلام، دون أن يعتنق الإسلام، ومعنى أهل الذمة أنهم وديعة المسلمين، يعيشون في كنفهم ورعايتهم، ويتحمل المسلمون مهمة الدفاع عنهم، دون إعفائهم من الضرائب كمواطنين محميين. (راجع: خليل، خليل أحمد: **معجم المصطلحات السياسية والدبلوماسية**، م.س. ص 95).

(2) الزحيلي، وهبة: **الإسلام وغير المسلمين**، دار المكتبي، دمشق، الطبعة الأولى، 1998، صص 10 ـ 11.

أو وقفوا عقبة في سبيل الدعوة الإسلامية، عندها يجب القتال دفعاً للعدوان[1].

تكشف اتجاهات الفقهاء عن وجود أسباب وعوامل تاريخية حددت الأطر العامة لعلاقة المسلمين مع غيرهم من الجماعات الدينية الأخرى، خاصة في المراحل التأسيسية الأولى للإسلام. من هنا فإن الاتجاه الأول هو نتاج المعطيات التي أفرزها الواقع، وهو اجتهاد محض، مبني على أساس الواقع، لا على أساس الشرع، والغلبة عند الفقهاء المعاصرين ترجيح الاتجاه السلمي، ولذلك لم يكن الجهاد في فرضيته إكراهاً على الدين، وإنما كان بلاغاً وحماية للدعوة ودفعاً للفتنة، أما الإيمان بالله فهو شأن فردي والدليل على ذلك ما ورد في الآيات القرآنية الكريمة: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[2] ﴿مَّا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ﴾[3] ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ﴾[4] ﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾[5].

هل الجهاد هو الحرب؟

أ ـــ فقه الحرب: دار الإسلام ودار الحرب.

يواجه الجهاد في الإسلام إشكالية ربطه بالحرب والغزو؛ فعلى الرغم من أن القاعدة الأساسية في الفكر الإسلامي هي قاعدة السلم، إلا أن بعض القراءات الغربية والعربية **تعتبر الإسلام في حالة حرب دائمة** مع من يخالفونه في دياره وخارج دياره.

لقد دخل المسلمون في حروب كثيرة بدءاً من الفتنة الإسلامية الكبرى التي امتدت آثارها إلى العصر الحديث، وصولاً إلى الحركات الإسلامية المعاصرة التي أعلنت حربها على المسلمين والغرب، وقسمت العالم إلى دارين: دار الإسلام ودار الحرب، هذه التسمية لنظام الدارين لم تكن موجودة قبل القرن

(1) المصدر نفسه، ص 22.
(2) القرآن الكريم، سورة الكهف، الآية 29.
(3) القرآن الكريم، سورة المائدة الآية 99.
(4) القرآن الكريم، سورة النحل الآية 125.
(5) القرآن الكريم، سورة يونس الآية 99.

الثالث للهجرة، فلا القرآن الكريم ولا السُنّة النبوية قسّما العالم إلى دارين، وبهذا «فإن انقسام العالم إلى دار إسلام ودار حرب هو تخريج فقهي قال به علماء المسلمين نزولاً عند ضغط الحاجة العملية من جهة، واقتباساً عن التنظيم الروماني الذي كان سائداً لدى الرومان من حيث تقسيم العالم إلى: دار المواطنين الرومان، ودار الأجانب أو الأعداء[1]».

تُعرف دار الإسلام بأنها كل ما دخل من البلاد في محيط سلطان الإسلام، ونفذت فيها أحكامه وأقيمت شعائره، ووجب على المسلمين عند الاعتداء عليه أن يدافعوا عنه وجوباً كفائياً بقدر الحاجة، وإلا فوجوباً عينياً، وكانوا كلهم آثمين بتركه، وإن استيلاء الأجانب عليه لا يرفع عنهم وجوب القتال لاسترداده[2].

تُسمى دار الإسلام دار العدل أيضاً لأن العدل واجب فيها في جميع أهلها بالمساواة. أما دار الحرب: فهي الدار التي لا تطبق فيها أحكام الإسلام الدينية والسياسية لوجودها خارج نطاق السيادة الإسلامية، وتسمى عند الإباضية دار الشرك، وهي الدار التي أمرها للمشرك يجري فيها الأحكام الشركية لا يرد عنها، ويقابلها عندهم دار التوحيد، وتظل الدار في رأيهم دار عدل ولو غلب عليها أهل الضلال مشركين أو منافقين، ما دام يمكن لأهل العدل إظهار دينهم فيها[3].

يتبين من تعريف الدارين أن تطبيق الشريعة الإسلامية وسريان أحكامها هو الذي يقيم التمييز بينهما.

يرى أبو حنيفة أن دار الإسلام لا تصير دار حرب إلا بشروط ثلاثة:

1 ـ ظهور أحكام الكفر ونفاذه فيها.

2 ـ أن تكون متاخمة لدار الكفر والحرب.

---

(1) الهندي، إحسان: **أحكام الحرب والسلام في دولة الإسلام**، دار النمير، دمشق، الطبعة الأولى، 1993، ص 6.

(2) رضا، رشيد: **تفسير المنار أو تفسير القرآن الحكيم**، مطبعة المنار، مصر، الطبعة الثانية، 1950، الجزء العاشر، ص 316.

(3) أطفيش، محمود بن يوسف: **شرح النيل وشفاء العليل في فقه الإباضية**، المطبعة السلفية، القاهرة، د. ت، 1343 هـ، الجزء 10، ص 395.

3 ـ ألاّ يبقى فيها مسلم ولا ذمي آمناً بأمان المسلمين الذي كان يتمتع به، أي بالأمان الإسلامي الأول الذي مكّن رعية المسلمين من الإقامة فيها[1].

فقد اعتبر أبو حنيفة أن أساس اختلاف الدار هو وجود الأمان بالنسبة للمقيمين فيها، فإذا كان الأمن فيها للمسلمين على الإطلاق فهي دار إسلام، وإذا لم يأمنوا فهي دار حرب.[*]

نظراً للعلاقات الدولية التي أقامها المسلمون مع المجتمعات الإسلامية وغير الإسلامية، التي تحكمها معاهدات سياسية وتجارية ومالية وثقافية، والتي يمارس فيها المسلمون شعائرهم الدينية بكل حرية، فهي وفقاً لخلاصات الفقهاء المعاصرين دار إسلام وليست دار حرب، أو ما اصطلح على تسميته بدار العهد.

إن ظهور فكرة دار العهد مرتبط بتطور علاقة الدولة الإسلامية بغيرها، ففي مرحلة الصراع بين المسلمين وغيرهم تمّ تقسيم العالم إلى دارين، ولما استقرت الأوضاع وتوطدت العلاقات عن طريق المعاهدات سمِّيت دار الحرب بدار العهد، الأمر الذي يُرجِّح أن الأصل في علاقة الإسلام مع غير المسلمين هو السلم، إلا في الحالات التي يتمّ فيها الاعتداء على العقيدة والحرية الدينية أو إتقاء لهجوم تكون المبادرة فيها للدفاع، والذي يدل على صوابية هذا الرأي ما ورد في القرآن الكريم من آيات تشير إلى أن الأصل الطبيعي في العلاقات هو السلم ﴿وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾[2] ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ ﴿208﴾﴾[3]

---

(1) الزحيلي، وهبة: **آثار الحرب في الفقه الإسلامي**، م.س. ص 172.

(*) خلافاً لرأي ابن حنيفة، يعتبر الأصوليون المتشددون أن دار الإسلام والدولة الإسلامية تقومان على تلك الأرض حيث يحكم النظام الإسلامي والشريعة، سواء كان كل أو بعض السكان مسلمين. لكن تلك الأرض التي لا تحكم من قبل الإسلام فهي دار حرب بغض النظر عن معتقدات الناس، يخالف أبو حنيفة التوجه الأصولي المتشدد ويؤكد أن الدولة التي تسمح لكل مسلم بإقامة شعائره الإسلامية من غير عقد ولا حلف هي دار إسلام، والمعروف أن الأمن المتوفر للمسلمين اليوم في كل دول العالم ليس بأمان الإسلام الأول وبهذا فهي حسب التحديد الذي وضعه أبو حنيفة دار إسلام وليست دار حرب.

(2) سورة الأنفال، الآية 6.

(3) سورة البقرة، الآية 208.

﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَىٰ إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾[1] ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾[2].

إن تقسيم العالم إلى دار حرب ودار إسلام، هو نتيجة الاعتداءات المتكررة على المسلمين، مما يعني ارتباط هذا التقسيم باجتهادات فقهية لاحقة، وهذا ما أكده الشافعي حين اعتبر الدنيا كلها في الأصل داراً واحدة ورتّب على ذلك أحكاماً باعتبار أن تقسيم الدنيا إلى دارين أمر طارئ.

إن التراث الفقهي الجهادي متعدد الدلالات والمقاصد، لذلك نجد تنوعاً في الاجتهادات لجهة إرتباطها بحركية الواقع المتغير، وجدلية العلاقة بين الإسلام والدوائر الحضارية الأخرى، مع الأخذ بالاعتبار أن النصوص التأسيسية لفقه الجهاد لم تخرج بتأويلات جامعة باستثناء تقسيمه دفاعياً أو هجومياً، الأمر الذي حوّل الجهاد عنفاً يمارس ضد الداخل والخارج. إزاء ذلك ما هي مشروعية العنف في الإسلام؟ وما هي حدود التقارب بين الجهاد والعنف؟

ب ـــ التراث الفقهي الجهادي بين مشروعية اللجوء إلى العنف واستبعاده.

يُعد العنف من المسائل التي طغت على تاريخ البشرية، عرفته المجتمعات البدائية وقوننته المجتمعات المتحضرة بعد تشكيلها الأطر الأساسية لقيام الدولة الحديثة[*] التي غالباً ما تلجأ إلى العنف لضبط الصراعات، أما على مستوى العنف الذي أنتجته الديانات التوحيدية الثلاثة فهو حصيلة عوامل مختلفة أهمها

---

(1) سورة البقرة، الآية 94.

(2) سورة الممتحنة، الآية 8.

(*) ذهب عالم الاجتماع نوربرت إلياس في كتابه حيوية الغرب إلى أن الحضارة الغربية، تتميز من غيرها من الحضارات بكونها حققت الانتقال من الطور الغريزي إلى الطور العقلاني، ويرى إلياس أن ظهور البلاطات في أوروبا فرض على غرائز المحاربين، أن تتحول إلى خطط معقلنة للسيطرة، أي أن السيطرة لم تعد تتوسل أداة العنف وحدها، ولم تعد القوة الخام الطريق المضمونة لتحقيق المكاسب، فكل عاجز عن السيطرة مآله العجز عن تحقيق غاياته بصرف النظر عن كفاءاته في إنتاج القوة (را: الحداد، محمد: **الإسلام نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2006، ص 67).

الصراع على السلطة، أي من سيتولى إدارة الجماعات. يُعرف العنف في اللغة على أنه ضد الرفق، والعنيف: من لا رفق له، وعنّفه: لامه بعنف وشدة[1].

وضع الباحثون تعريفات مختلفة لمفهوم العنف، فهو الاستخدام الفعلي للقوة أو التهديد باستخدامها لالحاق الأذى والضرر بالأشخاص والاتلاف بالممتلكات، ويقسم العنف إلى قسمين:

1 ـ **عنف ارتجاعي**: وهو العنف الذي يحاول صيانة واستمرار نظم تجاوزتها قوى التاريخ.

2 ـ **عنف استباقي**: وهو الذي يحاول تحرير القوى من قيود الماضي وإنماء نظم جديدة بتهديم نظم تقليدية أصبحت طاغية[2].

يدل العنف على كل مبادرة تتدخل بصورة خطيرة في حرية الآخر وتحاول أن تحرمه حرية التفكير والرأي والتقرير، وتنتهي خصوصاً إلى تحويل الآخر إلى وسيلة أو أداة من مشروع يمتصه ويكتنفه دون أن يعامله كصنو حر وكفء[3]. مقابل هذا التعريف يشير العنف السياسي إلى خوف الإنسان من شريكه أو نظيره الآخر، ومدى قلقه من وجوده المادي، فيسعى إلى تصفيته. العنف السياسي هو إذاً استعمال القوة ضد الغير، خلافاً للأعراف أو للقوانين السائدة. لا سياسة بلا عنف، مهما حاول بعض رجال السياسة الدعوة إلى اللاعنف، وكذلك لا ديانة شمولية أو عالمية بلا عنف، أو إكراه معنوي ومادي[4].

لم ترد مفردة العنف في القرآن الكريم، لذلك يمكن الكشف عن المتعلقات المرتبطة بهذا اللفظ في القرآن من مثل: القتال، بأس، قوة، فزع، وعيد، رعب، شديد، عذاب، حساب. أما في السنّة فقد وردت أحاديث تشير إلى العنف، كما جاء في **النهاية** لابن الأثير قول النبي ﷺ «إن الله يعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف».

---

(1) الفيروز آبادي: **القاموس المحيط**، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1990، الجزء الثالث، ص 184.

(2) العمر، تيسير خميس: **العنف والحرب والجهاد**، م.س، ص 29.

(3) المجتمع والعنف، مجموعة من الباحثين، تعريب الياس زحلاوي، د.ت، ص 26.

(4) خليل، خليل أحمد: **معجم المصطلحات السياسية والدبلوماسية**، م.س. ص 145.

بعد تعريفنا لمفهوم العنف وتحديد أهداف الجهاد وأنواعه في القسم السابق، نلاحظ أنه يجري اليوم الحديث عن تديين العنف أو أسلمته فقط، على الرغم من أن المنظومة الإسلامية، وضعت الصيغة الدينية للعنف المشروع، تحت مصطلح الجهاد، الذي يندرج في إطار حماية الدعوة ودفع الفتنة وصدّ العدوان. غير أنه في الأزمنة الحديثة يتم إقحام الجهاد في سياقات الإرهاب والحرب المقدسة، والتأكيد على أن العنف في الإسلام أساسي، وتكويني كما هو الحادل لدى بعض الطروحات الغربية، وبصرف النظر عن فقه العنف الذي عملت على إنتاجه الحركات الإسلامية المعاصرة، ما هي حدود مشروعية العنف في الإسلام؟

إن طبيعة ممارسة العنف في الإطار المشروع المبين في أبواب الجهاد من كتب التشريع الإسلامي، مقيدة بشروط عامة أشارت إليها بعض الآيات القرآنية وبيَّنها علماء الفقه والأصول وأهمها:

1 ـ التبين من العدو والالتزام بأخلاقيات القتال: باستطاعة أي متتبع لآيات الجهاد والقتال في القرآن أن يلاحظ تركيزها على عنصر يعبِّر عن قيمة أساسية تحكم تشريع الجهاد، هو العدوان من حيث كونه وصفاً لفريق العدو أو النهي عن تلبس المسلمين به.

2 ـ التحقق من المصلحة الشرعية للعنف: ومنها استخدام العنف في مقاومة العدوان وهو محكوم بالاستطاعة وتحقيق الهدف، بالمقابل فالعنف الذي يزيد العدو شراسة وقوة ويزيد المسلمين تقهقراً وفقداناً للقوة المادية أو المعنوية لا يعتبر مشروعاً من حيث ظروف الواقع وتطبيقه[1].

تعتبر الحرب الدَرَجة القصوى للعنف وفي هذا الاطار حدَّد التشريع الإسلامي ثلاث طرق لبدئها:

1 ـ توجيه أعمال القتال مباشرة: إذا كانت حالة الحرب قائمة مع العدو، أو باشر العدو الحرب، أو كان هناك عهد نقضه العدو فيجوز حينئذٍ مباشرة الحرب ضدهم وإغارتهم، وإذا كانوا ببلادهم دون حاجة إلى إنذار أو إعلان للحرب،

(1) حللي، عبد الرحمن: **حرية الاعتقاد في القرآن الكريم**، دراسة في إشكاليات الردة والجهاد والجزية، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2001، ص 127.

لأن العدو هو الذي كان السبب في نشوب القتال[1].

2 ـ **إعلان الحرب والنبذ**: إذا كان العدو مقيماً في بلاد المسلمين بعهد من دون تحسس ولا قتل أو فساد في الأرض فلا يجوز قتاله، وإنما ينبذ إليه، ويبلغ المأمن، تحرّزاً من الغدر والخيانة.

3 ـ **إبلاغ الدعوة الإسلامية و الإنذار بالحرب**: إبلاغ الدعوة الإسلامية وتخيير العدو بين الإسلام أو العهد أو القتال[2].

إن مشروعية العنف التي ينشدها الإسلام لا تتحرك من أجل السيطرة والاستيلاء، وإجبار غير المسلمين على الدخول بالقوة في الإسلام، بل إن القاعدة الأساسية التي شُرِّع من أجلها الجهاد الذي أباح القتال وشجع على العنف تندرج في إطار مواجهة الضرورات الدفاعية والوقائية، والدليل على ذلك أن حروب النبي ومعاركه لا تخرج عن إحدى الحالتين: «حالة الحرب الوقائية التي استهدفت إضعاف القوة الطاغية للشرك والكفر والضلال، حالة الحرب الدفاعية التي كان الإسلام يدافع فيها عن نفسه ضد هجمات الكفر والشرك أو عن الالتزامات والعهود التي نقضها المشركون»[3]. وعليه فإن فقه العنف الجهادي يبتعد عن روحية الإسلام التي هي في الأساس تميل إلى السلم، فالمتخيل الإسلامي الموجه إلى الدوائر الحضارية الأخرى، لم يكن ذات طبيعة عدوانية تتطلع إلى القتال والعنف، فالعلاقة بين المسلمين وغيرهم لا تتأسس على العداوة والعنف والحرب، فتلك حالة استثنائية لها أسبابها الخاصة والظرفية والمنضبطة بشروطها، إنما الأصل في العلاقة السلم والرحمة ﴿ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ ٱلَّذِينَ عَادَيْتُم مِّنْهُم مَّوَدَّةً وَٱللَّهُ قَدِيرٌ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝ ﴾[4].

إن الدراسة التحليلية لفقه العنف في الإسلام، تكشف عن كونه استجابة

---

(1) الزحيلي، وهبة: **آثار الحرب في الفقه الإسلامي**، م.س. ص 149.

(2) المصدر نفسه، ص 151.

(3) فضل الله، محمد حسين: **الإسلام ومنطق القوة**، الدار الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، 1979، ص 186.

(4) القرآن الكريم، سورة الممتحنة، الآية 7.

سلوكية دفاعية لعدة عوامل داخلية وخارجية، والدليل على ذلك أن تشريع القتال قد تأخر في الإسلام إلى المرحلة المدنية، وحتى المفاهيم والشروط المتعلقة بالجهاد وبمفهومي دار الحرب ودار الإسلام، هي عبارة عن اجتهادات لاحقة أوجبتها طبيعة الدعوة الآخذة في الانتشار من خلال الفتوحات التي ترافقت مع المراحل الأولى لتأسيس الدولة.

والحال فإن التخريجات المتعلقة بفقه العنف التي عملت الحركات الإسلامية المعاصرة على تأصيلها لجهة توظيفها للنص القرآني والفقهي، دفعتها إلى ممارسة عنفها ضد الداخل والخارج بهدف تطبيق الشريعة الإسلامية وإقامة حكم إسلامي، وفي هذا الإطار بوّب الفقهاء هذا القسم من العنف بحسب الأدلة الشرعية الواردة فيه في ثلاثة عناوين:

1 ـ الحرب الجهادية مع الكفار.

2 ـ قتال البغاة الخارجين على ولي الأمر بالسيف.

3 ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ضد فاعل المنكر وتارك المعروف[1].

إلى ذلك ما هي المسوّغات التي اعتمدتها جماعات العنف في الإسلام المعاصر، في تكفيرها للأنظمة والمجتمعات الإسلامية والغرب؟

---

(1) شمس الدين، محمد مهدي: فقه العنف المسلح في الإسلام، م.س، ص 42.

الحركات الإسلامية المعاصرة وإشكاليات علاقتها مع الأنظمة العربية والغرب

تعتمد الحركات الإسلامية المعاصرة في تكفيرها للأنظمة والمجتمعات العربية والإسلامية، على مسوّغات فقهية يمكن إدراجها في إطار **فقه جماعات العنف**، الذي هو نتيجة لنهج معين ولفقه خاص له وجهته ومفاهيمه وأدلته في القرآن والسُنّة. وعلى الرغم من أنها تتمسك بحرفية النصوص التأسيسية، وتغفل المقاصد، وتخرج بأدلة بعيدة عن سياقها وإطارها، إلاّ أنها استطاعت توظيفها بشكل سمح لها بممارسة عنفها وتكفيرها للداخل والخارج.

بدأت هذه الجماعات العنف من داخل أوطانها، أي العنف ضد الأنظمة الحاكمة، واعتبرت أن الحكومات المعاصرة: حكومات غير شرعية وكافرة، لأنها لم تحكم بما أنزل الله، واستبدلت الشريعة بالقوانين الوضعية، ولذلك وجب الحكم عليها بالكفر والردَّة والخروج من المِلّة؛ ويجب قتالها حتى تتخلى عن السلطة. ويؤكد فقه هذه الجماعات عدم شرعية الحكومات العربية والإسلامية أو كفر الأنظمة الحاكمة بأمر آخر وهو «أنها توالي أعداء الله من الكفار، الذين يكيدون للمسلمين، وتعادي أولياء الله من دعاة الإسلام، الذين ينادون بتحكيم شرع الله وتضطهدهم وتؤذيهم ﴿وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ﴾[1]. ومن دلائل كما يخلص يوسف القرضاوي أن هذه الأنظمة فرّطت في الدفاع عن المسجد الأقصى، وأرض الإسراء والمعراج بل وضع بعضها يده في يد الدولة الصهيونية، والبعض سار في ركاب الأميركان[2].

---

(1) القرآن الكريم، سورة المائدة الآية 51.

(2) القرضاوي، يوسف: **الإسلام والعنف نظرات تأصيلية**، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 2005، ص 44.

الى ذلك شكلت فتوى الإمام ابن تيمية في قتال كل فئة تمتنع عن أداء شريعة ظاهرة متواترة من شرائع الإسلام، كالصلاة والزكاة أو الحكم بما أنزل الله، سنداً فقهياً شرعياً وأساساً نظرياً لجأت إليه الحركات الإسلامية لشرعنة عنفها، وهم يستدلون بقتال أبي بكر ومن معه من الصحابة لمانعي الزكاة.

أما بالنسبة للأنظمة العربية فيستند فقه جماعات العنف، إلى أن هذه الأنظمة غير شرعية، لأنها لم تقم على أساس شرعي في اختيار جماهير الناس، أو اختيار أهل الحل والعقد، وبيعة عموم الناس. فهي تفتقد الرضا العام، الذي هو أساس الشريعة، وإنما قامت على أسنة الرماح بالتغلب والسيف والعنف، وما قام بقوة السيف يجب أن يقاوم بسيف القوة ولا يمكن أن يقاوم بسيف القلم»[1].

وترى الحركات الإسلامية أن الحكومات تقر المُنْكَر، وتبيح المحرمات من الخمر والزنا والميسر والربا والخلاعة والمجون وسائر المحظورات الشرعية «لذا وجب محاربتها بالقوة وتكفيرها والقاعدة التي يعتمدون عليها: أن من لم يكفِّر الكافر فهو كافر»[2]. وبالنظر إلى الأقليات غير المسلمة يُقر فقه العنف بوجوب حل دمهم، ومالهم، لأنهم نقضوا العهد بعدم أدائهم الجزية، وبتأييدهم للأنظمة المرتدة، ولم يعد لهم في أعناق المسلمين عهد ولا ذمة. لهذا دماؤهم حلال، وأموالهم حلال للمسلمين، ولتبرير ذلك يذكرون آيات وأحاديث يفسرّونها بأسلوب يخدم أهدافهم، التي هي في الأساس ذات منحى سياسي. وعليه فإن العلاقة المتوترة بين الحركات الإسلامية والأنظمة العربية يمكن تحديدها في الصراع على الشرعية التي يجب تحكم.

كما ذكرنا يستخدم الفقه الكلاسيكي الإسلامي مصطلح الدار للتعبير عن مفهوم المجتمع، وتنقسم الدار فقهياً إلى دار الإسلام ودار الحرب أو دار الكفر، فكيف وظفت الحركات الإسلامية هذه المصطلحات لتكفير الأنظمة والمجتمعات؟

يُمثل انتقال المجتمعات الإسلامية الراهنة من دار الإسلام إلى دار الحرب

---

(1) المصدر نفسه، ص 45.

(2) المصدر نفسه، ص 49.

مظهراً بارزاً من مظاهر تكفيرها، لذلك عمدت الحركات الإسلامية إلى اعتبار ديار الإسلام دار كفر، وإن لم يكن جميع أفرادها كفاراً، باستثناء من اعتقد منهم بفصل الدين عن الدولة، فهذا مُرتد قطعاً ويجب أن يُستتاب أو يقتل، والواجب هو قتل كل من ارتد ولو بلغ عدد المرتدين الملايين[1]. هذا الموقف الذي اعتمده حزب التحرير الذي أسسه تقي الدين النبهاني عام 1957، لا يختلف كثيراً عن مواقف تنظيم الجهاد الذي اغتال الرئيس المصري أنور السادات عام 1981، ففي ضوء فتاوى ابن تيمية وإسقاطها المعاصر يعتبرون أن المجتمعات الإسلامية الراهنة مركبة من دار الإسلام ودار الحرب، فالدولة تحكم بأحكام الكفر بالرغم من أن أغلب أهلها مسملون. بينما يتجه صالح سرية[*] زعيم تنظيم جماعة الفتية العسكرية المصرية، إلى التأكيد على أن البلاد الإسلامية الراهنة هي بلاد جاهلية، والجاهلي يترادف لديه فعلياً مع الكافر، وتبعاً لمفهوم الأحكام التي تعلو الدار، يرى سرية أن الدار الراهنة في المجتمعات الإسلامية هي دار حرب، ومن خصائص فكره، تصنيفه للإنسانية إلى ثلاث مجموعات فقط: المسلمون، والكفار، والمنافقون. وعند إهمال المسلم لأي واجب إسلامي يعتبره سرية مرتداً أو مستحقاً للموت، كما أن الدفاع عن الحكومات غير الإسلامية أو الاشتراك في الأحزاب غير الإسلامية، والالتزام بالفلسفات وطرق الحياة الأجنبية هي حالات واضحة عند سرية عن حقيقة الكفر التي تعرض صاحبها للقتل الشرعي. تنطلق **جماعة التكفير والهجرة** التي أسسها **شكري مصطفى** والتي ينطبق عليها نمط الأخوية الدينية الانعزالية والمغلقة، من تكفير المجتمعات الإسلامية كهيئة أو كمجتمعات، أما الفرد الذي ينطق بالشهادتين فيبقى حكمه معلقاً، لا هو مسلم

---

(1) البغدادي، أحمد: حزب التحرير، دراسة في مفهوم الدولة الإسلامية، دار قرطاس، الكويت، الطبعة الأولى، 1994، ص 22.

(*) ولد صالح سرية في يافا في عام 1947، ارتبط بحزب التحرير الإسلامي في الأصل وأصبح بعدها زعيم تنظيم جماعة الفتية العسكرية وهي جماعة أصولية فدائية متطرفة. تبنى سرية الخطاب الايديولوجي والسياسي لسيد قطب، تؤمن الجماعة التي أسسها سرية بالجهاد ضد النظام المصري الذي يعتبر غير إسلامي، وتقر الجماعة أيضاً باستعمال العنف لتأسيس الدولة الإسلامية، هذا النهج الانقلابي والثوري أدى إلى إعدام سرية عام 1975 بعد محاولة الانقلاب ضد الرئيس أنور السادات.

ولا هو غير مسلم حتى يهاجر إلى جماعة المسلمين متى بلغته الدعوة[1]. وقد صاغ مصطفى قواعد تكفيرية أخرى، منها قاعدة من «**قلّد فقد كفر**» أي تكفير من يتبع أحداً من أصحاب المذاهب الفقهية كالشافعي أو المالكي أو أبي حنيفة إلخ وقاعدة «**من أصر على المعصية فهو كافر**» والمعصية شرك، وقاعدة من «**فسق فقد كفر**»[2]. يمكن اعتبار «جماعة التكفير والهجرة» على أنها الجماعة الأساسية التي تمثل الوجه المتطرف لإيديولوجية تكفير المجتمعات الإسلامية سواء اكتسبت مضموناً ثورياً انقلابياً، أم مضموناً انعزالياً لا يُجيز المواجهة مع السلطة أو مع غيرها في مرحلة الهجرة، أو الاستضعاف، بلغة الجماعة.

تشكل نظرية الحاكمية التي تعود أسسها إلى **أبي الأعلى المودودي مؤسس الجماعة الإسلامية في** الهند عام 1941، والتي اكتسبت مضموناً جهادياً إنقلابياً مع **سيد قطب** في كتابه الشهير «معالم في الطريق»، منطلقاً تأسيسياً لتكفير الدولة، فكافة التيارات التي تعتنق نظرية الحاكمية[*] تجمع على تكفير الديمقراطية ووصف المجالس النيابية بالمجالس الكفرية أو الشركية، وترى أن المشاركة في هذه المجالس تصويتاً أو ترشيحاً هو معصية. يتلخص تكفير الديمقراطية بأنها تجعل حق التشريع للبشر في حين أنه حق خالص لله، كما يُجْمِعُ معتنقو الحاكمية على تكفير القوانين الوضعية، التي وصفت في أدبياتهم بـ «**الياسق العصري**» **والياسق أو الياسة** هو **مجموعة القواعد القانونية** التي كان يتحاكم إليها التتار فيما بينهم رغم أنهم مسلمون ويتلفظون بالشهادتين[3]. يعتبر الشيخ **أحمد شاكر** أول

---

(1) الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، مجموعة من الباحثين، المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، سورية، الطبعة الثالثة 2000، الجزء الثاني، ص 31.

(2) النبهاني، تقي الدين: **نظام الحكم في الإسلام**، منشورات حزب التحرير، القدس، الطبعة الثانية، 1953، ص 2.

(*) حاكمية: عالمية الإسلام ترتكز على مبدأ الحاكمية الذي يفترض السيادة المطلقة لله في الكون، وهكذا ليس من مشرّع إلا الله، ويعتبر أغلبية الأصوليين أن وجهة النظر هذه ليست مماثلة للحكومة الدينية. إذ إن على الإنسان أن يطبق تشريع الله وشريعته ويمتنع عن الفلسفة التي تحدد المبادئ الأساسية المناقضة للشريعة، فعلى الإنسانية أن تكون محكومة بالمبادئ الأساسية بالشريعة (را: الموصللي، أحمد: م.س، ص 230).

(3) **الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية**، م. س. ص 33.

من وصف في كتابه «عُمدة التفسير مختصر تفسير ابن كثير» القوانين الوضعية الحديثة بالياسق العصري(*) ويرى شاكر أن كتاب الياسق يشبه القوانين الوضعية في زماننا، إلا أن الفارق بينهما هو أن الياسق كان يتحاكم إليه التتار فيما بينهم ولا يلزمون به غيرهم، وأما القوانين الوضعية فهي ملزمة للجميع ومن ترك قوانين الشريعة واحتكم للقوانين الوضعية كفر بإجماع المسلمين.

تعتبر فتاوى الشيخ شاكر بشأن الياسق مدخلاً مرجعياً لمعظم التيارات الإسلامية التكفيرية، وقد تم في ضوئها إنتاج بعض المفاهيم المتعلقة بالحاكمية، فربطت سياقات الياسق العصري بمفهوم الحاكم المستبد، ويتلخص ذلك في «أن الحاكم الذي يستبدل الشرع في أي مجال من المجالات وتحت أي دعوى من الدعاوى، بتحليل الحرام أو تحريم الحلال، أو تعطيل بعض الحدود أو تغيير العقوبة، أو استبدال مصدر استخراج الأحكام، كأن يجعل مرد الأمر إلى الدستور بدلاً من القرآن والسنّة، هو كافر يجب قتاله أو خلعه.

في موازاة الدعوة إلى قتال الحكام والأنظمة غير الإسلامية التي أسس لها غلاة الحاكمية، لا يرى الشيخ محمد مهدي شمس الدين في كتابه «فقه العنف المسلح في الإسلام»، دليلاً على مشروعية قتالهم لأجل إقامة الحكم الإسلامي، ومخالفتهم للإسلام، باعتباره «نظاماً سياسياً للمجتمع من جهة كونهم يتولون الحكم على أساس نظام غير إسلامي من حيث أساس ومصدر شرعية ذلك النظام، ومن حيث القوانين الوضعية التي ينفذها، ليس سبباً كافياً للحكم بكفرهم المُجوِّز شرعاً لجهادهم بالمعنى المصطلح - أي الجهاد ضد الكفار - لأن موقفهم ليس كفراً مباشراً صريحاً، وليس كفراً ناشئاً من تكذيب النبي»[1].

(*) اعتمد أحمد شاكر على الفقيه الحنبلي ابن تيمية الذي كفر التتار رغم اسلامهم وأوجب القتال ضدهم وقد كانت فتوى ابن تيمية فتوى سياسية بحتة، تتعلق بحماية مسلمي الشام من فتك الاجتياح التتاري المغولي، ومن هنا كفّر ياسق التتار ولم يكفر ياسق المماليك، بل اعتبر أن المماليك هم المقصودون بالطائفة المنصورة التي تحدث عنها النبي، ويعود تكفيره لياسق التتار وسكوته عن ياسق المماليك إلى أن المماليك هم الذين وقع على عاتقهم عبء التصدي للاجتياح التتاري.

(1) شمس الدين، محمد مهدي: **فقه العنف المسلح في الإسلام**، م.س. ص 52.

قادت الفتاوى التكفيرية والايديولوجيات الراديكالية التي أسس لها سيد قطب والمودودي، حركات إسلامية عديدة في دول مختلفة إلى ممارسة العنف ضد السلطات القائمة، وأقحمت بلدانها بذلك في دوامة من العنف والعنف المضاد، أي عنف الإسلامويين وعنف أجهزة الدولة البوليسية. وإذا كان الإسلاميون يبررون عنفهم ضد الدولة بتبريرات دينية، فإن السلطة السياسية تلجأ إلى حملات القمع ضد العمل الإسلامي العنيف بالقانون أحياناً وبالدين أحياناً أخرى. هكذا كان الدين والعنف طرفين في معركة متواصلة بين السلطة السياسية والخارج عنها، الذي يسعى إلى إسقاطها بشتى الأساليب. هذا على مستوى العنف الداخلي التبادلي، فكيف تنظر الحركات الإسلامية إلى الغرب؟

يرتكز خطاب بعض الإسلامويين الرافض للغرب(*) والذي يرسم قطيعة كلية ونهائية بين العالمين الإسلامي والغربي على نقطتين أساسيتين:

أولاهما، صليبية الغرب وعداؤه للإسلام، وثانيتهما مادية الغرب وقيمه اللاأخلاقية التي لا تتفق مع الضمير الإسلامي، ومع خصائص الشخصية الإسلامية الأنموذجية، ولهذا فإن دول الغرب كلها كافرة، الأمر الذي يحتم طبقاً لتلك الرؤية مقاتلة هذه الدول جميعاً التي وصفت بالطاغوت حيناً والشيطان الأكبر حيناً آخر.

لا شك أن العلاقة الصراعية بين الإسلام والغرب تتداخل فيها عوامل ومعطيات مختلفة، وما الموقف الذي تتخذه الحركات الإسلامية المتنوعة إلّا إمتداداً للفكرة القائلة باستعمارية الغرب، واحتقاره للإسلام. من هنا لم تتأسس القراءات المتعلقة بهذا الشأن إلّا من منظور العداء والصدام، هذا الصراع التاريخي بين الغرب المسيحي وعالم الإسلام المنطلق من أسباب استعمارية

(*) تنظر الحركات الإسلاموية إلى الغرب بمعنى الإذلال سواء الاقتصادي منه أم الايديولوجي أم السياسي، الذي واجه العالم الإسلامي، لهذا لا يجب النظر إلى الغرب على أنه الأنموذج الذي يجب أن يتبع أو يقلد، فهو معاد للدين ومادي واستغلالي، علاوة على ذلك لن يترك الغرب العالم الإسلامي بدون تدخل، إذ إنه مصدر المواد الأولية وسوق كبيرة لفائض الإنتاج الرأسمالي الغربي، ويريد الإسلامويون لذلك الافتراق المطلق عن الغرب أن يشمل كل مجالات المعرفة وأوجه الحياة. (را: الموصللي، أحمد، موسوعة الحركات الإسلامية، م.س، ص 353).

ومادية، لا علاقة له بالعوامل الوجودية، التي تحفظ كيانية هذا الدين أو ذاك، على الرغم من التبريرات القائلة بالتهديد الإسلامي وصليبية الغرب في آن.

إن الطابع الجهادي للحركات الإسلامية، بشقيها الراديكالي والوسطي لا يخرج عن النمط النضالي ضد الحركة الاستعمارية الغربية القديمة والجديدة، ولذلك فالاتجاه السائد حالياً في أوساطها يعتبر أن الغرب معاد له بشكل منتظم، ودائم، ولا يهدف من سياساته الدولية إلا السيطرة على موارد ديار الإسلام، لذا وجبت محاربته بأشكال مختلفة تندرج معظمها تحت إسم الجهاد الذي «يحتل أهمية اليوم في ساحة الإسلام المعاصر الذي يرى نفسه وكأنه قد غلب على أمره، وأعتدي عليه، وشوِّه من قبل القوى الباغية في الغرب»[1].

مع تداخل الايديولوجية التكفيرية الإلغائية والسياسة القمعية للسلطة الحاكمة المتكافلة مع الاستراتيجيات الدولية، دخلت المجتمعات العربية والإسلامية في حلقة من الأزمات المتتالية، بدأت بفشل التجارب الوحدوية والتنموية وبتفاقم المشاكل الاقتصادية والاجتماعية، والحروب الخاسرة في مواجهة إسرائيل، وبهذا اكتمل تشكل الحركات الإسلامية، وأصبحت التيار الرئيسي للمعارضة، وخاضت حروبها في إطار العمل السياسي والمسلح في آن، الأمر الذي مكنّها من الدخول التدريجي في النسيج الاجتماعي خاصة مع تراجع واضمحلال الأحزاب الليبرالية والقومية، وبنائها لشبكة من المؤسسات الاجتماعية والصحية مما ساعدها على بناء ركائزها الاجتماعية الرعائية. ومع توسع قاعدتها الجماهيرية بدأت المواجهة الفعلية بين الإسلامويين والدولة من جهة وبينهم وبين الغرب الذي حمل شعار التصدي للأصولية الإسلامية وإرهابها من جهة ثانية. وجاءت أحداث الحادي عشر من أيلول 2001 لتوصل حالة التأزم إلى ذروتها. فهل سينجح الغرب في تطويع الحركات الإسلامية في ظل السياسات الدولية الراهنة؟ ونتيجة لذلك هل ستدخل في مرحلة من المراجعات؟ أم أن المشهد العالمي ينذر بحرب يشنها الإسلام الجهادي على الغرب؟ هذه الإشكاليات ستكون مدار هذا البحث في الفصول اللاحقة، ولكن قبل ذلك لننظر، كيف كانت علاقة الإسلام مع الجماعات الدينية الأخرى.

---

(1) أركون، محمد: الإسلام، أوروبا، الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، تعريب هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية، 2001، ص 8.

علاقة الإسلام مع الجماعات الدينية الأخرى

بلور التراث الإسلامي في علاقته مع الديانات التوحيدية الأخرى، جملةً من المفاهيم التي خضعت لتغييرات مختلفة شهدها الواقع السياسي، لجهة آليات الحوار والتصادم التي فرضتها عملية الاحتكاك والتثاقف بين الإسلام والحضارات الأخرى. وفي موازاة ذلك اعتبر الإسلام أن الأديان السماوية جميعها تصدر عن وحي إلهي واحد، أتى الإسلام ليكملها ويختمها، فهي جميعاً تجليات لجوهر واحد هو الإسلام، لذلك اعترف بأديان أهل الكتاب[*] ونظم العلاقة معهم، وحدد الأطر القانونية المتبادلة بين الطرفين للعيش في مجمع واحد.

تاريخياً أوجبت المراحل التأسيسية الأولى للدولة والفتوحات الإسلامية تحديد المنطلقات التي من خلالها انبنت العلاقات بين الإسلام وغير المسلمين والمندرجة تحت مفهوم أهل الذمة. وتطلق الذمة والذمام في اللغة على العهد والأمان، والضمان والكفالة، والحق، وأهل الذمة هم المعاهدون من اليهود والنصارى وغيرهم ممن يُقيم في دار الإسلام بصفة دائمة، أي أنهم يصيرون في ذمة المسلمين، أي في عهدهم وأمانهم على وجه التأبيد[1].

شرع عقد الذمة في أواخر العهد النبوي، في السنة التاسعة من الهجرة، عام

(*) للفقهاء اتجاهان في تحديد المراد بأهل الكتاب: اتجاه الحنفية واتجاه الجمهور. أما الحنفية: فيرون أن أهل الكتاب: هم كل من اعتمد ديناً سماوياً، وله كتاب منزل كالتوراة والإنجيل وصحف إبراهيم وموسى، وزبور داود، لأنها كتب سماوية منزلة. وأما الجمهور وبقية المذاهب فيرون أن أهل الكتاب هم اليهود والنصارى فقط دون غيرهم كأصحاب الصحف من إبراهيم وموسى والدليل على ذلك ما ورد في سورة الأنعام الآية 156 (أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا) (را: الزحيلي: وهبة: الإسلام وغير المسلمين، م.س. ص 189).

(1) ضميرية، عثمان جمعة: **أصول العلاقات الدولية في فقه الإمام محمد بن حسن الشيباني**، دار المعالي، الأردن، الطبعة الأولى، 1999، ص 430.

تبوك، بعد فتح مكة حيث نزلت الآية الكريمة ﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴿٢٩﴾﴾[1]. وقوله: عن يد أي منقادين مستسلمين مطيعين، والصغار كما قال الإمام الشافعي: التزام الاحكام، أو جريان أحكام المسلمين عليهم. والجزية ما تقرر عليهم من الضريبة المالية أن يعطوه، في مقابل ضريبة الزكاة على المسلمين وواجب الكفارات[2].

في المعنى الاصطلاحي الفقهي يحدد إبن قيم الجوزية مدلول الذمة بقوله «لفظ الذمة والعهد يتناول أهل الذمة وأهل الهدنة وأهل الأمان في الأصل، فإن الذمة من جنس لفظ العهد والعقد، ولكن صار اصطلاح أهل الذمة يعني مَنْ يؤدي الجزية، وهؤلاء لهم ذمة مؤبدة، وقد عاهدوا المسلمين على أن يجري عليهم حكم الله ورسوله، إذ هم مقيمون في الدار التي يجري فيها حكم الله ورسوله»[3].

عرّف العلماء عقد الذمة بأنه عقد يكتسب بموجبه غير المسلم من أهل الكتاب حق الإقامة الدائمة في دار الإسلام، مع حماية الشريعة الإسلامية، على أن يدفع ضريبة تسمى الجزية لقاء القيام ببعض الواجبات العقدية أو العرفية. فما هي حقوق وواجبات أهل الذمة؟

من حقوقهم الحماية من الإعتداء الخارجي ورد الظلم الداخلي عنهم، إنهم في منزلة المسلمين بالنسبة للحماية من الإعتداء الخارجي، وفي ذلك عقد مستمر، أما حمايتهم في الداخل فتشمل عدم إلحاق الأذى بهم أو تحقيرهم، وإنصافهم والتحقيق في شكواهم، فأموالهم كأموال المسلمين وكذلك دماؤهم وأعراضهم[4].

---

(1) القرآن الكريم، سورة التوبة، الآية 29.

(2) الزحيلي، وهبة: **الإسلام وغير المسلمين**، م.س. ص 177.

(3) الجوزية، ابن القيم: **أحكام أهل الذمة**، تحقيق صبحي الصالح، دار الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1961، الجزء الثاني، ص 476.

(4) القرضاوي، يوسف: **غير المسلمين في المجتمع الإسلامي**، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، 2001، ص 30.

شملت حقوق أهل الذمة الرعاية الاجتماعية وتولي وظائف الدولة عند توفر الكفاية والأمانة والاخلاص. بالإضافة إلى حرية المعتقد التي أسس لها القرآن الكريم والمبينة في الآيات الآتية: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّۚ﴾[1] ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ ﴿٩٩﴾﴾[2] ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْۚ إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَاۚ وَإِن يَسْتَغِيثُوا۟ يُغَاثُوا۟ بِمَآءٍ كَٱلْمُهْلِ يَشْوِى ٱلْوُجُوهَۚ بِئْسَ ٱلشَّرَابُ وَسَآءَتْ مُرْتَفَقًا﴾[3].

في مقابل الحقوق هناك واجبات، ومن واجبات أهل الذمة: الجزية[*]، والخراج، والعشور وهي تندرج في إطار التكاليف المالية. أما الواجبات غير المالية فهي بمثابة التزام أحكام الشريعة الإسلامية في المعاملات المدنية واحترام الإسلام والمسلمين.

الجزية هي ضريبة سنوية على الرؤوس، وهي مقدار زهيد من المال يفرض على الرجال البالغين والقادرين تبعاً لثرواتهم، أما الفقراء فيُعفون منها، والخراج هو ضريبة مالية تفرض على الأرض إذا ما بقيت في حوزة الذميين، وإذا كانت الجزية تسقط باعتناق الإسلام فإن الخراج مستمر. إن الجزية هي بمثابة ضريبة في مقابل عدم تأدية الخدمة العسكرية في جيش المسلمين، وإذا لم تتمكن الدولة من تأمين حماية الذميين سقطت الجزية عن أهل الذمة، وتسقط الجزية كذلك عند اشتراك أهل الذمة مع المسلمين في قتال العدو[4].

---

(1) سورة البقرة، الآية 256.

(2) سورة يونس، الآية 99.

(3) سورة الكهف، الآية 29.

(*) الجزية في اللغة من الجزاء وهو المكافآة على الشيء، يُقال جزاه به وعليه جزاء وجازاه مجازاة وجزاء، وتجازى دَيْنه وبدَيْنه تقاضاه، واجتزاه طلب منه الجزاء، وقيل الجزاء يكون ثواباً ويكون عقاباً، وقيل: لا يكون جزيته إلا في الخير وجازيته يكون في الخير والشر، والجزية فعلة من الجزاء كأنها جزت عن قتله (را: ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، د.ت، الجزء 14 ص 143).

(4) حسين، عدنان السيد: **العلاقات الدولية في الإسلام**، م. س.، صص 258 ـ 259.

تأسيساً على ذلك فإن الموجبات والحقوق التي تفرضها المفاهيم المتعلقة بأهل الذمة، تهدف في الأساس إلى حماية أهل الكتاب من الاعتداء الخارجي، وبهذا المعنى تصبح الجزية عبارة عن ضريبة مقابل عدم تأدية الخدمة العسكرية من دون إجبار الذميين على دخول الإسلام، مع العلم بأن هذا النظام كان معمولاً به قبل الإسلام، ولهذا يمكننا القول بأن حصرية الجهاد في المسلمين دون سواهم على اعتباره واجباً مقدساً يقابله إسهام غير المسلمين في نفقات الدفاع عبر ما اصطلح عليه إسلامياً باسم الجزية. إلى ذلك يقول المؤرخ الغربي آدم ميتز: «كان أهل الذمة بحكم ما يتمتعون به من تسامح المسلمين، معهم ومن حمايتهم لهم يدفعون الجزية، كل منهم بحسب قدرته، وكانت هذه الجزية أشبه بضريبة الدفاع الوطني، فكان لا يدفعها إلا الرجل القادر على حمل السلاح فلا يدفعها ذوو العاهات ولا المترهبون وأهل الصوامع»[1].

بعد تحديد الإطار العقدي والعرفي لمتعلقات أهل الذمة، كيف كانت علاقة الإسلام مع غير المسلمين أي النصارى واليهود تاريخياً؟

حفل الواقع التاريخي للأمة الإسلامية في مختلف عصورها أي منذ العهد الأموي حتى سقوط السلطنة العثمانية بحالات من التسامح والعداء في آن بين المسلمين وأهل الكتاب. ولا شك أن النصوص التأسيسية الإسلامية تحتوي على البذور الأولى لفكرة التسامح، وتدل على الطريق المؤدي إلى التسامح بالمعنى الحديث للكلمة؛ إلاَّ أن العلاقات السياسية بين المدارات الحضارية المتنافسة قديماً وحديثاً، تحيلنا إلى قراءة تحليلية علمية لطبيعة العلاقة بين الإسلام والديانات التوحيدية الأخرى. هذه العلاقة لم تنبن فقط على المعيار الديني ـ مع الإشارة إلى المكانة الكبرى التي يحتلها أهل الكتاب في القرآن والسنّة لا مجال لذكرها الآن - بل حَكَمَها معيار الحضارة والعمران، فنظر الإسلام إلى كل أمة وجماعة بمدى مساهمتها في العمران وما تختص به في أحد أبوابه، وهو ما أفضى إلى نوع من **النسبية الثقافية**، تجلت بشكل واضح عند الجاحظ والتوحيدي وابن خلدون. ولكن على الرغم من المكانة التي أعطيت للأمة الإسلامية كمركز

---

(1) ميتز، آدم: **الحضارة الإسلامية**، د.ت، الجزء الأول، ص 96.

للاشعاع الحضاري في أزمنة الازدهار الإسلامي، لم تؤد هذه المعايير إلى وضع حدود ثقافية قاطعة بينهم وبين غيرهم «كالتي رسمها الأغريق والرومان عن الأغيار الذين أطلقوا عليهم اسم البرابرة، بل تركوا الباب مفتوحاً لتداخل التأثيرات والمميزات والخصائص. وحتى عندما أطلقوا صفة الوحشية على بعض الجماعات اتخذوا هذه الصفة كمفهوم يقابل العمران والحضارة كما يظهر جلياً عند ابن خلدون»[1].

إذا انتقلنا من مستوى التصنيف الثقافي العام، الذي عرفته الدائرة الحضارية الإسلامية في مراحلها المزدهرة إلى مستوى علاقة الإسلام الفعلية بالنصارى واليهود، أمكننا الكشف عن حقبات مهمة. فقد تولّى بعض أهل الكتاب وظائف الدولة في إطار حقوقهم المعروفة التي أقرها عقد أهل الذمة. والدلائل على ذلك كثيرة: فمن تولي القديس والمؤرخ **يوحنا الدمشقي** للادارة المالية في عهد معاوية بن أبي سفيان، إلى جباية الضرائب بواسطة وكلاء مسيحيين من مناطق تتجمع فيها أغلبية مسيحية، إلى إسناد وظيفة إدارية عالية إلى سلمويه تتمثل بالتوقيع على وثائق الخليفة المعتصم هي توازي الوزارة في العصر الحديث، إلى **نصر بن هارون** النصراني كبير وزراء عضد الدولة البويهي»[2].

تدل العلاقة بين الإسلام والمسيحية على مؤشرات من الاندماج المتبادل، فمجمل الدلائل التاريخية تشير إلى اندماج المسيحيين في المجتمع الإسلامي وممارسة شعائرهم وطقوسهم وأنماط حياتهم في إطار الحضارة الإسلامية. من ناحية أخرى لم تصبح العلاقات بين الإسلام واليهود ذات طبيعة عنفية إلّا بعد إقامة «الوطن القومي اليهودي» في فلسطين والأفكار الالغائية العنصرية للايديولوجيا الصهيونية، التي أدت إلى إقامة دولة إسرائيل في العام 1948، وشكلت نكبة غير مسبوقة للفلسطينيين والعرب والمسلمين عامة. على العكس من

---

(1) الكيلاني، شمس الدين: **الآخر في التراث العربي - الإسلامي**، صحيفة الحياة، السبت 14 آيار 2005، العدد 15383، ص 14.

(2) سعد الدين، محمد منير: العيش المشترك الإسلامي المسيحي في ظل الدولة الإسلامية، مركز الأبحاث في الحوار المسيحي الإسلامي، المكتبة البولسية، بيروت، الطبعة الأولى، 2001، صص 105 ـ 114.

ذلك ارتقت العلاقات إلى مستوى عالٍ من التفاعل الحضاري في العصر الأندلسي، وظهر التسامح تجاه اليهود كبيراً، لهذا لم ينطلق عداء المسلمين لليهود من منطلقات دينية، بل إن النص الديني القرآني دعا إلى الاعتراف بهم والتعايش معهم رغم الحالة التنابذية التي انتهجها اليهود في المراحل الأولى للدعوة الإسلامية، وما العداء للكيان الصهيوني في الوقت الراهن إلَّا لأسباب محض سياسية كرستها القوى الدولية، مع الأخذ بالاعتبار ما تمثله فلسطين من أرض مقدسة بالنسبة للأمة الإسلامية.

بالمقابل كيف نظر رواد الحركات الإسلامية إلى الجماعات الدينية الأخرى ضمن إطار الإجتماع السياسي الإسلامي؟

يشير **حسن البنّا** مؤسس حركة الإخوان المسلمين إلى **مسألة الأقليات غير المسلمة**(*)، في سياق الرد على من رفض الحكم بالإسلام، بدعوى أن ذلك يمنع وجود أقليات غير إسلامية، داخل الأمة الإسلامية، نافياً هذه الدعوى، ومؤكداً أن الإسلام في نصه القرآني وتجربته التاريخية، عمل على حماية غير المسلمين وأوصى بالإحسان إليهم[1]. ويُبين ذلك بالإشارة إلى ثلاثة أشكال من الوحدات التي قدسها الإسلام وأقرها هي: الوحدة الإنسانية العامة، مستشهداً بالآية القرآنية: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟﴾[2] والوحدة الدينية العامة التي تعني الإيمان بالأديان السماوية جميعاً، والوحدة الدينية الخاصة، باعتبار مجموع المؤمنين أخوة.

وهذه الوحدات المقدسة التي أكدت الطبيعة المعتدلة، التي بُني عليها الإسلام تجاه غير المسلمين بحسب البنّا لا تجعل النظر إليهم والموقف منهم بمعزل عن مواقفهم تجاه المسلمين، فالمفسد منهم والدخيل منهم والذي يعمل على نقض النظام العام هم ممن «نناوئهم ونقاطعهم ولا نتصل بهم»[3].

(*) تحاشى البنا استخدام مصطلح أهل الذمة مستخدماً مصطلحات الأقليات والأجانب وغير المسلمين.

(1) البنا، حسن: **مجموعة الرسائل**، د.ت، ص 184.

(2) سورة الحجورات، الآية 13.

(3) البنا، حسن، مجموعة الرسائل، م.س، ص 186.

يضيف البنّا إلى توضيح موقفه من غير المسلمين، موقفه من الأجانب وهو موقف «سلم ورفق ما استقاموا وأخلصوا» ولكنه سيتغير إن أضمروا الفساد أو ارتكبوا الجرائم بحق المسلمين[1].

يذهب حسن البنّا في مسألة الجزية مذهبَ بعض الفقهاء القدماء من أن الجزية هي بدل فرض الجهاد الذي يقوم به المسلمون دفاعاً عن أرض الإسلام، والذي يُسمى اليوم الخدمة العسكرية، وأن أهل الذمة إذا اشتركوا مع المسلمين في القتال ضد أعدائهم سقطت عنهم الجزية. ولكنه لم ينف أصلها بل رأى انتفاء قيامها اليوم لمشاركة الذمي في الجيش. أما بالنسبة إلى تولي غير المسلمين للوظائف العامة فقد صاغها البنا في إطار شرط الضرورة التي يفهم منها عدم الجواز مطلقاً، وليس ذلك من حقوقهم، إذ متى توفر شخص مسلم لشغر وظيفة ما أياً كانت، تنتفي الضرورة حكماً، ويكون حل البنا نزولاً عند قاعدة «الضرورات تبيح المحظورات».

لم ير **يوسف القرضاوي** أشهر دعاة الإخوان حرجاً في تولي غير المسلمين للوظائف العامة مثل الوزارة، وهو بذلك خالف البنا ورفض كل الآراء الفقهية المتشددة واعتبرها مرهونة بظروفها التاريخية، وغير ملزمة لفقهاء العصر، وأن الفتوى تتغير بتغير الزمن وتبقى القاعدة: «لهم ما لنا وعليهم ما علينا»[2]. يستخدم **تقي الدين النبهاني** أبرز المؤثرين في أفكار ومواقف حزب التحرير الإسلامي[*]

---

(1) المصدر نفسه، ص 186.

(2) القرضاوي، يوسف: الإخوان المسلمون 70 عاماً من الدعوة والتربية والجهاد، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 2001، ص 292.

(*) أسست جماعة من رجال الدين حزب التحرير الإسلامي في القدس بعد أن انشقوا عن الإخوان المسلمين عام 1952 بقيادة الشيخ تقي الدين النبهاني، أحد أتباع الحاج أمين الحسيني. في 17 تشرين الثاني 1952 قدم خمسة من أعضاء الجماعة لوزارة الداخلية الأردنية طلباً رسمياً لتشكيل الحزب ولكنه رفض. على خلاف الإخوان المسلمين تحمل حزب التحرير غضب النظام منذ بدايته، لأنه دعا لاستبدال النظام الهاشمي بحكومة مؤسسة دينياً، كخطوة أولى نحو الوحدة العالمية المؤيدة للدعوة الإسلامية ولإنتقاده موقع النظام المؤيد للغرب. عمل حزب التحرير بسرية حتى عام 1989 حيث ظهر بشكل علني. (لمزيد من التفاصيل: را: الموصللي، أحمد: موسوعة الحركات الإسلامية م.س، ص 257).

للتعبير عن أهل الذمة، مفهوم الرعاية والرعية ويقول: «فالذميون رعية الدولة الإسلامية كسائر الرعية لهم حق الرعوية وحق الحماية، وحق ضمان العيش، وحق المعاملة بالحسنى وحق الرفق واللين، ولهم ما للمسلمين من الإنصاف وعليهم ما عليهم من الانتصاف، ويُنظر إليهم أمام المحاكم والقاضي وعند رعاية الشؤون، وحين تطبيق المعاملات والعقوبات، كما يُنظر إلى المسلمين دون أي تمييز، فواجب العدل لهم، كما هو واجب المسلمين»[1].

يؤكد النبهاني على الحرية الدينية لأهل الذمة من اليهود والنصارى، ولكنه يتمسك بمفهوم الجزية التقليدية، وهو في مقاربته لها لم يذهب المذهب الشائع للفقهاء المعاصرين، من أن الجزية تدفع في مقابل ما أطلق عليه الرعاية والحماية وتحديداً عدم اشتراكهم في القتال إلى جانب المسلمين، بل يفهم في نصه، أنها تدفع لسلطان المسلمين للحؤول دون قتالهم «لا يرفع عنهم القتال ولا يعطون الأمان من القتال إلا إذا أعطوا الجزية وخضعوا لأحكام الإسلام»[2].

بخلاف النبهاني انطلق راشد الغنوشي زعيم حركة النهضة الإسلامية في تونس، في تحديد موقفه من غير المسلمين من خلال الاعتماد على مفهوم **المُواطنَة** كمصطلح حقوقي بالدرجة الأولى، وتنطلق رؤيته من «مواقف الإسلام المبدئية في الدفاع عن الحريات العامة والخاصة لمواطني دولته، أياً كان انتماؤهم العقائدي، على اعتبار أن حق المواطنة في دولة الإسلام، مضمون لكل من رغب فيه، وتعهد بمقتضياته، بعيداً عن كل ضروب الحيف والتطرف، وأن في ما حفل به تاريخ الحضارة الإسلامية عامة، من تجربة طويلة رائعة من التسامح مع الخصوم، واعتماد الحوار والحجة، فيصلاً في ما اختلف فيها»[3].

يضع الغنوشي شرطين للمواطنة العامة في الدولة الإسلامية هما: الانتماء

---

(1) النبهاني، تقي الدين: **الشخصية الإسلامية**، دار الأمة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الخامسة، 2003، الجزء الثاني، ص 230.

(2) المصدر نفسه، ص 226.

(3) الغنوشي، راشد: **حقوق المُواطَنة حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة، الطبعة الثانية، 1993، ص 30.

إلى الإسلام، والسكن في قطر الدولة الإسلامية. وبناء على هذين الشرطين يمكن تصور مواطنة خاصة لدى الغنوشي، هذا إذا توفر فيها شرط واحد، فالمسلم الذي يعيش خارج إقليم الدولة ويقطن بذلك في مجال سيادتها يقع ضمن صورة المواطنة الخاصة، وكذلك غير المسلم القاطن في إقليم الدولة الإسلامية وأعطى ولاءه لها، دون أن يُسلم، فيقع أيضاً ضمن صورة المواطنة الخاصة[1].

أقر راشد الغنوشي أن أهل الذمة يخضعون لمبدأ المساواة في المواطنة، ولأهل الكتاب التمتع بحرية التفكير والتعبير والاعتقاد. وبالنسبة إلى تولي الذمي للوظائف فمذهبه يُجيز توليها باستثناء رئيس الدولة ورئيس الوزراء بالاضافة إلى مجلس التشريع، أما الجزية فتسقط عن غير المسلمين باشتراكهم في الجيش الوطني وفي الخدمة الإجبارية على كل المواطنين بغض النظر عن دياناتهم[2]. هذا ما خلص إليه الغنوشي، فكيف تعامل التيار السلفي مع أحكام أهل الذمة وأوضاعهم؟ تتجه السلفية إلى الإلتزام بأكثر المدونات الفقهية تزمتاً تجاه أوضاع أهل الذمة وهي ترفض كل القرارات الحديثة المتعلقة بهذا المفهوم وتتهمها بالتأثر بالغرب، ولذلك فهي تؤكد على أن الأصل في الأنموذج الإسلامي هو تقسيم السكان، إعتماداً على الهوية الدينية أي إلى مسلمين وأهل ذمة، لهذا يرى **عبد القادر بن عبد العزيز** أبرز ممثلي هذا التيار أن الناس ينقسمون إلى صنفين، وتدور العلاقة بهذين الصنفين بين «موالاة واجبة، هي موالاة أهل الإيمان، بحبهم ومعاونتهم ومناصرتهم والتقرب منهم، ومعاداة واجبة: هي معاداة أهل الكفر والفسوق بمجانبتهم وهجرهم وزجرهم ومقاتلة الكافرين، والإغلاظ عليهم، وبغضهم، وبغض كفرهم وضلالهم، وتحذير المسلمين منهم»[3].

تشكل أحكام أهل الذمة، التي أُلغي العمل بها بنص صريح سُمي قانون

---

(1) أبو طه، أنور: **مرجعيات الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، أطروحة أعدت لنيل شهادة الدكتوراه في الجامعة اللبنانية في علم الإجتماع السياسي، للعام الجامعي 2006 ـ 2007، ص 390.

(2) الغنوشي، راشد: **حقوق المواطنة**، م.س. ص 102.

(3) ابن عبد العزيز، عبد القادر: **الجامع في طلب العلم الشريف**، دار البيارق، بيروت، الطبعة الأولى، 1989، ص 637.

خطي همايون الصادر عام 1856، منطلقاً خلافياً عند دعاة الإحيائية الإسلامية، وعلى الرغم من الاستنتاجات الداعية للتمسك بنصوصيتها، إلا أن الاتجاه العام للحراك السياسي والاجتماعي المتبادل بين المسلمين وأهل الكتاب في المجتمعات العربية والإسلامية الحديثة تسقط كل التأويلات المتزمتة. فالعلاقة أصلاً بين الإسلام والجماعات الدينية الأخرى، لم تتأسس على آلية الإلغاء والإقصاء، وهذا ما يكشف عنه التاريخ الحضاري للإسلام بصرف النظر عن بعض الفترات المتوترة. وما الخطاب الصادر عن التيارات الإسلاموية - أي التيارات التي تلجأ إلى العنف المسلح لفرض مشروعاتها - إلا نتيجة الصورة المعاصرة للمُتخيل الإسلامي والغربي، الضاربة بجذورها في أكثر من ألف عام، من الحروب الصليبية التي بدأت من القرن الحادي عشر، ثم النزاعات مع الامبراطورية العثمانية التي دامت من القرن الخامس عشر، إلى انهيار التحدي الإسلامي عام 1918، مروراً بالمرحلة الاستعمارية التي كرسها الإنتداب الأوروبي والمؤثرات السياسية اللاحقة، وصولاً إلى أحداث الحادي عشر من أيلول التي كرست العداء بين بعض المسلمين والغرب على قاعدة الصراع الديني، الذي هو في الواقع صراع بين الرأسمالية الغربية والعالم الثالث.

الفصل الثالث

الإسلام والاستشراق وعنف الجمهور العربي

- تمهيد
- الإسلام والغرب: إشكاليات العلاقة التاريخية والتأثيرات المعاصرة.
- دراسة نقدية لحركة الاستشراق وأثرها على صورة الإسلام في مرآة الغرب:

أ ـ في تعريف مفهوم الاستشراق وأهدافه

ب ـ الإسلام كما درسه المستشرقون.

ت ـ الاستشراق وفرضية بنيوية العنف في الإسلام.

- عنف الجمهور العربي وإشكالية علاقته مع السلطة السياسية.
- الحركات الإسلامية المعاصرة ومُعضلة التطويع والمراجعة.

تمهيد

تشكلت العلاقة بين الإسلام والغرب في إطار التنافس والخوف المتبادل، وأسباب هذا التباعد متعدّدة ومتنوعة، تتراوح بين العوامل التاريخية الناتجة عن ثقافة العداء بين القطبين، لجهة عملية الاحتكاك المباشر الذي أنتجه تمدد الامبراطورية الإسلامية قديماً، والاستعمار الغربي التوسعي حديثاً، وبين العوامل الإسقاطية الغربية الساعية إلى رسم صورة مشوهة عن الإسلام، بحيث لا ترى فيه إلا تهديداً للحضارة الإنسانية، بدعوى عدم قدرته على التكيُّف مع الحضارات الأخرى نتيجة لمانع أزلي كامن في منظومته الدينية، مما يمنع عنه حركية التغيير.

في هذا السياق يؤكد برنارد **لويس** أن ثقافة الرُهاب من الإسلام Islamophobie تنمو باضطراد، وهو يدعم بذلك خلاصات **صموئيل هينتغتون** حول المستوى الأدنى للمسلم، وهمجيته وفشله على المستوى الثقافي. إلى ذلك لا يمكن تفسير العلاقة الملتبسة بين الإسلام والغرب إلاَّ عبر تفكيك مسببات هذا التصادم الذي بلورته الحركة الاستشراقية والتطورات السياسية والاقتصادية، وما نتج عنها من تقسيم للعالم إلى مُتحضر ومُتخلف، طبقاً لدرجة اقترابه من الأنموذج الغربي الساعي إلى إيهام الرأي العام العالمي بمركزيته المهيمنة، واستمرارية قيمه وتفوقه. وعليه إذا كان العنف في الإسلام المعاصر بنيوياً وتكوينياً وفقاً لبعض القراءات الغربية، فإن ظواهر التسييس والعنف ليست حكراً عليه، فقد امتلأ تاريخ أوروبا بمحاكم التفتيش والمنظمات العنيفة وحروب الأديان. من هنا فإن العنف ظاهرة أنتروبولوجية موجودة في كل المجتمعات، وعندما تتراكم المشاكل في مجتمع معين ولا تجد لها حلاً، ويزيد الكبت السياسي، والفشل الاقتصادي، فإنه ينفجر، وعندئذٍ يستخدم اللغة الدينية كتبرير لانفجاره.

إلى ذلك اتجهت الحركة الاستشراقية، في غالبيتها، إلى تشويه صورة

الإسلام في الغرب، قدّموه باعتباره منبعاً للعنف والارهاب، وكانت خلاصاتهم غنية بالاستنتاجات الإسقاطية ذات النزعة الأنوية التي جعلت من الغرب القاعدة والحضارات الأخرى الاستثناء. وبمعزل عن النتائج التي توصل إليها المستشرقون، فإن المجتمعات العربية والإسلامية لعبت دوراً في تعزيز هذه الصورة من خلال عدة عوامل:

أولها، ضعف تأثير الجمهور في العملية السياسية، وضعف مقاومته، وخضوعه للسياسة القمعية للسلطة الحاكمة.

ثانيها، فوضوية الجمهور وعدم انتظامه ضمن مؤسسات المجتمع المدني، وإذا حدث ذلك فهو لا يعبر عن نفسه إلاّ من خلال الولاءات للزعيم السياسي أو لرجل الدين.

ثالثها، سيادة المفاهيم والعادات القبلية على مستوى ممارسة العمل السياسي لا سيما الانتخابي، الأمر الذي يُدخل هذه المجتمعات في حلقة الدوران المفرغة، التي لا تؤدي إلى تحولات جوهرية في بنيتها. ولهذا فإن الشرخ بين المجتمع والنخب الحاكمة البعيدة عن مقومات الدولة الحديثة، هو الذي أنتج جمهوراً مكسوراً وعنفياً في آن، تندرج خياراته بين المؤسسة الدينية والسياسية، وممنوعٌ عليه التغيير لأسباب تعود إلى طبيعته التكوينية، إضافة إلى ما تمارسه السلطة عليه من إقصاءٍ لدوره وتهميشٍ لمطالبه.

والحال إذا كانت الحركات الإسلامية تمثل الأنموذج الساطع لتفاقم العنف، عبر استحضارها للماضي في سبيل الإجابة عن الاحباطات التي يشهدها الحاضر، مما يخلق حالة من الانفصام بين الايديولوجيا والعالم الآخذ في التعولم، فإن حالة التأزم العربية والإسلامية الراهنة لا تعود فقط إلى العلاقة الصدامية بين الغرب والإسلام، وما يرتبط بها من استراتيجيات مجحفة تجاه المسلمين، ولا فقط إلى جماعات العنف، بل تمارس التكتلات الشعبوية دوراً في تفعيل عنفها، مما يؤكد على العلاقة الدائرية المتبادلة بين الأطراف الثلاثة فكل طرف منها يؤثر في الآخر.

بناءً على ما تقدم كيف تُفسر ظاهرة العنف في الإسلام المعاصر بالاعتماد على التحليل اللولبي لثلاثية الإسلام والغرب، الجمهور العنيف والحركات الإسلامية؟

الإسلام والغرب: إشكاليات العلاقة التاريخية والتأثيرات المعاصرة

تميّزت العلاقة بين الإسلام والغرب غالباً بالتجاهل والتصادم المتبادل، على الرغم من أن القاعدة الدينية لكلا الطرفين تنطلق من جذورٍ مشتركة. إلّا أن الصراع الذي هو في الاساس ذو طبيعية سياسية، مرتبطة بشبكة المصالح والقوى الدولية، التي تتولى قيادة العالم المعاصر، يتم توظيفه في سبيل إضفاء الأبعاد الدينية عليه، وتظهيره بشكل يجعله تصادماً بين الإسلام والمسيحية. وقبل البدء بتحليل ونقد هذه الطروحات المتأخرة، لا بد من تحديد العلاقة التاريخية بين الغرب والعالم الإسلامي، والكيفية التي نظر فيها كل من القطبين إلى الآخر. فما هي الأسباب التاريخية المؤدية إلى جو التوتر والحذر والمواجهة بين الغرب والإسلام؟

1. شكلت **الحروب الصليبية** ذروة المسعى الغربي للحد من إنتشار الإسلام، والحروب الصليبية التي أخذت أسمها من الصليب، كانت سلسلة من ثماني حملات عسكرية من القرن الحادي عشر إلى القرن الثالث عشر، تمّ فيها تعبئة العالم المسيحي ضد عالم الإسلام. في الواقع حكمت الحروب الصليبية قاعدتان: أولاها، أن الحروب الصليبية تهدف إلى تحرير بيت المقدس؛ وثانيتها، أن العالم المسيحي قد إنتصر على العالم الإسلامي. كان البابا إربان الثاني هو الذي بدأ الحروب الصليبية استجابة لطلب الامبراطور أليكسيوس، ففي سنة 1095 دعا إربان إلى تحرير الأرض المقدسة من الكفار، معتمداً على تراث قائم بالفعل على الحرب المقدسة، «بالنسبة للبابا، كانت الدعوة للدفاع عن الدين وبيت المقدس تقدم فرصة مثالية للحصول على الاعتراف بالسلطة البابوية ودورها في إضفاء الشرعية على الحكام العلمانيين ولإعادة توحيد الكنيسة الشرقية والكنيسة الغربية»[1].

بالنسبة للمسلمين تعتبر الحروب الصليبية التعبير الأوضح عن **المسيحية العسكرية**، ويمكن القول إنها شكلت الانطلاقة الأولى لنشوء الرأسمالية

---

(1) إسبوزيتو، جون: **التهديد الإسلامي خرافة أم حقيقة؟** تعريب قاسم عبده قاسم، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، 2002، ص65.

الاوروبية، فالحركة الصليبية في جوهرها عبارة عن تطور تراكمي «للمجتمع الاقطاعي الاوروبي»[1]، وفي أثنائها نما وتوسع دور المدن الايطالية وكانت الأرباح التي تراكمت من جراء الحملات البحرية هي أساس النهضة المدنية في إيطاليا. من هنا يمكن تحديد نتائجها ضمن سياقين: الأول، إيجاد أسواق جديدة للرأسمالية الاوروبية الناشئة عبر السيطرة على ثروات العالم الإسلامي بذريعة استرجاع بيت المقدس. والثاني، ترسيخ العداوة المتبادلة بين الإسلام والمسيحية، فالغرب ينظر إلى الإسلام على أنه لم ينتشر إلا بقوة السيف، والمسلمون على امتداد التاريخ القديم والحديث، لم يروا في العقلية الغربية إلّا الطموحات الاستعمارية المتجددة. بالمقابل يجب التنويه بأن الغرب، لا المسيحية، هو دائماً في موضع التنافس والعداء ضد الإسلام، والأسباب في ذلك تعود إلى المشروعات الامبريالية الغربية، على المستويين الاقتصادي والسياسي، أما المسببات المرتبطة بالإطار العقائدي فقد تبلورت في الإفتراض القائل «بأن الغرب حقق القطيعة بينه وبين المسيحية، في حين أن الإسلام لم يتوصل إلى ذلك وما يزال غارقاً في الدين والبدائية والتخلف»[2].

إن ميراث الحروب الصليبية مليء بالمصالح والمشاهد الدموية، ففي الخامس عشر من حزيران 1097 دخل الصليبيون القدس حيث وقعت واحدة من أكثر مجازر التاريخ وحشية، واستناداً إلى **ابن الأثير** ذبح الصليبيون سبعين ألف مسلم في المسجد الأقصى وحده عدا عن المقاتلين الذين لجأوا إلى المسجد احتماء بقدسيته، وقد أكدت المصادر الصليبية ذلك.

أسست الحروب الصليبية إلى خلاصة مفادها أن **كل ديانة ترى الأخرى ديانة عسكرية، بربرية ومتعصبة في حماستها الدينية، وهي دائماً على استعداد لتحارب وتغزو الأخرى لاستئصالها**، وذلك لأنها تقف عائقاً أمام إنشاء **مملكة الله**. هذا الاتجاه الإلغائي سيطر على المُتخيل الغربي والإسلامي في آن ومنع التلاقي بين

---

(1) محفوظ، محمد: **الإسلام، الغرب وحوار المستقبل**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 2000، ص13.

(2) سعيد، إدوارد: **تغطية الإسلام**، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1983، ص41.

الطرفين، ولهذا ما زالت تداعياته قائمة حتى الوقت الراهن، وليس أدّل على ذلك من التصريحات التي أدلى بها الرئيس الأميركي جورج و. بوش بعد أحداث الحادي عشر من أيلول، حين تحدث عن الحروب الصليبية، كرد على الارهاب الإسلامي، الذي عملت مجموعاته على ترسيخ حدة العداء بين الإسلام والغرب، الذي هو في جوهره تنافس على المصالح يتمّ فيها توظيف الديني لصالح السياسي، واستغلال المقدس لخدمة الدنيوي.

لم تكد الحروب الصليبية تنقضي حتى واجه الغرب الامبراطورية العثمانية، المترافقة مع التوسع وازدهار الحضارة الإسلامية، والتي وصلت امتداداتها إلى فيينا، الأمر الذي وضع العالم المسيحي في حالة من الخطر على المستوى السياسي واللاهوتي، كما ذهب إلى ذلك **مكسيم رودنسون** حين قال: «كان المسلمون تهديداً للمسيحية الغربية قبل أن يصبحوا مشكلة بزمن طويل»[1].

2. عقائدياً، حدود التشابه بين المسيحية والإسلام وضعت الديانتين على طريق التصادم، فكلاهما يزعم امتلاكه لرسالة عالمية، تقوم على أساس الدعوة بأن تكون أنموذجاً للأمم الأخرى، ونجحت الامبراطورية الإسلامية في تحقيق ذلك، ولكنها بفتوحاتها شكلت تحدياً للعالم المسيحي، الذي لم ير في المسلمين إلا أفواجاً من البرابرة، الذين وصفهم **ريتشارد كنوليز**، المتخصص في تاريخ الأتراك بأنهم الرعب الحالي للبشرية. وبعد أن استولى العثمانيون على القسطنطينية سنة 1453 قام الكتّاب والقساوسة بإحياء وتجديد أشكال الهجوم على الكافر التي كانت تميِّز فترة الحروب الصليبية، وقد كتب الكاردينال بيساريون إلى دوق البندقية بعد سقوط القسطنطينية قائلاً: «إن المدينة كانت مزدهرة للغاية، وقد تمّ الاستيلاء عليها ونهبها تماماً وإفسادها على يد أكثر البرابرة لا إنسانية، على أيدي أكثر الوحوش البرية وحشية»[2].

بعد إخضاع البلقان، بدا أن العثمانيين على وشك السير لإبتلاع أوروبا

---

(1) Rodinson, Maxime: The Western Image and Western Studies of Islam, Oxford university press, oxford, 1974, p 9.

(2) إسبوزيتو، جون: **التهديد الإسلامي، خرافة أم حقيقة؟** م.س، ص 68.

الغربية، ومنذ القرن الخامس عشر إلى القرن السابع عشر، كانت القوات العثمانية تبدو قوات لا تقهر بالنسبة للاوروبيين. غير أن هزيمة الأسطول العثماني في ليبانتو سنة 1571 كانت منعطفاً، واعتبرت نصراً لأوروبا المسيحية على الأتراك المسلمين، كما أن الدفاع الناجح عن فيينا سنة 1683 أكد على اضمحلال التهديد العثماني، وتحوّل القوة إلى ناحية أوروبا التي استعادت حيويتها وثقتها بنفسها آنذاك.

لقد كشفت الحروب الصليبية وتمدد الامبراطورية العثمانية عن تشابه في المصالح الدينية والسياسية، التي تركت تداعياتها تأثيراً دراميا في العلاقة بين الغرب والإسلام؛ فالصورة المعاصرة للتهديد المتبادل هي نتاج صراع تاريخي طويل، ضارب في جذوره إلى أكثر من ألف عام، وبالتالي فإن النزاع بين الغرب الرأسمالي والشرق في الوقت الراهن لا يمكن دراسته بمعزل عن التنافس الوجودي والديني والسياسي القديم.

3. بعد إنهيار الخلافة العثمانية ودخول العالم الإسلامي في مرحلة **الاستعمار الغربي**(*)، صيغت نظريات التبرير للحركة الاستعمارية، وظهرت إيديولوجيات سياسية تؤكد على أن للدول الكبرى حقاً في التهام الدول الصغرى، وأن الشعوب الصغيرة يجب أن تموت وتفنى أمام الدول الكبيرة.

في موازاة الاستعمار العسكري المباشر عمدت الحركة الاستعمارية إلى محو الأسس الثقافية للعالم الإسلامي، بهدف إلحاقه بمقومات الحضارة الغربية من جهة، ومن أجل التأكيد على مركزية الدول الأوروبية من جهة ثانية، على اعتبار

(*) الحركات الإسلاموية، مثل الإخوان المسلمين، كانت مهتمة بالاستعمار الغربي، فكان لها ردات فعل عدة حوله وحول القضايا ذات العلاقة به، مثل المدارس التبشيرية. هذه الحركات حاولت تأسيس المعاهد التي تقوّي تعاليم الإسلام، على أنها القوة التي يمكن أن تقاوم المحاولات الغربية الملموسة لتحطيم صلة الإسلام بالحياة الحديثة. لهذا فإن محاربة الاستعمار الغربي بالإضافة إلى الأنظمة العلمانية التي أوجدها كانت هدف الحركات الإسلاموية في الماضي والحاضر. فالأصوليون يعتبرون أن الغرب أدخل العديد من الأمراض خلال فترته الاستعمارية في جسم العالم الإسلامي (را: الموصللي، أحمد: موسوعة الحركات الإسلامية، م.س، ص 150)

أن أسس التقدم العلمي هي حكر على منظومتها، وبالتالي فإن بقية المجتمعات عبارة عن كيانات شبه سياسية متخلفة، لا تستطيع مواكبة التقدم الغربي لأسباب متعددة أهمها طبيعة الدين الإسلامي الذي لا يستطيع بفعل مكوناته مجاراة التحديث والعصرنة.

على قاعدة هذه الرؤية للمركزية الأوروبية فإن الذوات الحضارية الأخرى محكومٌ عليها بالتبعية إنطلاقاً من ثلاثة مرتكزات: الأول، عدم الاعتراف بالقيمة الذاتية لأية حضارة أخرى، والنظر إليها من منظار الحضارة الغربية؛ الثاني، اعتماد التقدم العلمي كمقياس حضاري؛ والثالث، استحالة وصول أية حضارة أخرى إلى مستوى الحضارة الغربية[1].

واقعياً إرتبطت الحركة الاستعمارية بالعنف بهدف السيطرة الاقتصادية والسيطرة السياسية على العالم الإسلامي. من هنا، يمكننا تفسير جدلية العلاقة بين الاستعمار بوجهيه القديم والحديث، والعنف كآلية تجسد إخضاع بقية الشعوب للأنموذج الغربي الذي يطرح نفسه كبديل عالمي، فالغلبة شرط لإقرار الأنموذج - المركز، تماماً كما أن تقدم حضارة المركز ضرورة للغلبة.

4. أثبتَ الإسلام في مسيرته التاريخية تقدمه الحضاري في المجتمعات التي خضعت له بفعل تمدده التوسعي، وفي الوقت الذي كانت فيه أوروبا غارقة في جحيم عصورها الوسطى وحروبها الدينية، كان الإسلام في ذروة تقدمه وإشعاعه، الأمر الذي يؤكد على أن تأخر المجتمعات لا يعود إلى وجود مانع أزلي في تكوينية هذا الدين أو ذاك. وعليه فإن التقدم الذي شهدته الحضارة الإسلامية في مراحلها المزدهرة، واكبته حركة علمية وثقافية مزدهرة، لم تنحصر مؤثراتها عند حدود العلوم العقلية بل طالت النصوص الدينية التأسيسية، وبالتالي فحالة التراجع التي يعيشها المسلمون في الوقت الراهن، وتفاقم حدة الحركات الإسلامية، تعود لأسباب مرتبطة بالتخلّف السياسي والاقتصادي، وليس ببنية الدين الإسلامي.

والحال كيف ينظر الغرب إلى الإسلام؟ وإلى أي مدى ساهمت السياسات

---

(1) الشامي، علي: **الحضارة والنظام العالمي؛ أصول العالمية في حضارتي الإسلام والغرب**، دار الإنسانية، بيروت، الطبعة الأولى، 1995، ص 328.

الغربية في تعميق الفجوة والشرخ بين الشرق والغرب؟

إن الغرب الذي ينظر إلى الإسلام نظرة عدائية وخوف، لم يستمد رؤيته إلاَّ من مؤثرات الفتح الإسلامي في القرنين الثامن والعاشر، ولذلك عبّر الوعي الغربي القروسطي عن انفعالية الغرب في قراءته للإسلام، خاصة أن الأحداث الواقعية التاريخية جعلت من الإسلام قوة سياسية ذات شأن لا يستهان به.

ساد الاعتقاد إبان معظم القرون الوسطى وفي القسم الأول من عصر النهضة في أوروبا، بأن «الإسلام دين شيطاني رجيم سماته النفاق والتجديف والغموض»[1]. إلَّا أن هذه الصورة بقيت سائدة حتى بعد تفكك الامبراطورية العثمانية، ودخول العرب والمسلمين في مرحلة الانحطاط، فالإسلام كما يراه الغربيون يشكل تهديداً دائماً لهم حتى في مراحل ضعفه، لأنه يمتلك المقومات البنيوية التي تؤهله في أي وقت لاسترجاع نفوذه وانتصاراته.

من هنا يمكنُ تقسيم نظرة الغرب إلى الإسلام، بين رؤيتين: رؤية الجمهور العام، ورؤية التعليم المدرسي، الأولى تغذت من الحروب الصليبية، والثانية من المواجهة الإسلامية المسيحية في إسبانيا، واحدة انتشرت على المستوى الخيالي، والأخرى على المستوى العقلاني. وفي الأدب الشعبي كان المسلمون وثنيين، ومحمد ساحراً وشخصاً فاسداً وزعيم شعب فاسد[2]. على الرغم من أن الرؤية المدرسية اعترفت بتأثيرات الفلسفة الإسلامية في التطور المعرفي في أوروبا، إلَّا أنه تم رفض دور الدين الإسلامي كمحرّك حضاري يمتلك منظومة دينية قيمية بقي مرفوضاً، وتمّ الاعتراف فقط بإسهاماته الفكرية والعلمية، ولذلك فالإسلام عند مفكرين عديدين في القرون الوسطى أعتبر ديناً مشوشاً زائفاً و«النبي لم يكن نبياً حقيقياً صادقاً، أما القرآن فليس سوى مجموعة من الخرافات مستعارة من التوراة وبشكل مشوّه»[3].

---

(1) سعيد، إدوارد: **تغطية الإسلام**، م.س. ص 36.

(2) جعيط، هشام: **أوروبا والإسلام، صدام الثقافة والحداثة**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1995، ص 12.

(3) المصدر نفسه، ص 13.

5. إلى ذلك اكتسبت **المسيحية في القرون الوسطى** وعيها للإسلام من إسقاطات مسبقة مرتبطة بالموقف التقليدي للكنيسة، وبشكل عام فالصورة المكوَّنة عن الإسلام آنذاك اتسمت بالتشويهات والخيال، والقناعة الثابتة بالخطر الذي يشكله هذا الدين على أوروبا. ولذلك يمكننا فهم الأسباب التي دفعت التصور الأوروبي لصياغة هذه الاستنتاجات العائدة إلى توهم تاريخي يتم استحضاره في الأزمات والصدامات الراهنة، التي هي في الأساس صراع بين القوى الرأسمالية الكبرى والعالم الثالث.

لم يتشكل التصور النمطي عن الإسلام بسبب ضعف معرفة الأوروبيين بهذا الدين وحسب. ويشير الدارسون لتصورات القرون الوسطى عن الإسلام إلى ثلاثة عناصر بنيوية، أسهمت في تشكيل هذه القوالب النمطية: **«الميثولوجية، واللاهوتية، والعقلانية»**[1]. وقد اعتمد رجال الدين المسيحيين في صياغتهم لأدب أوروبا القرون الوسطى حول الإسلام، على الحكايات الشعبية، والمؤلفات الجدالية اللاهوتية الدفاعية للمسيحيين الشرقيين، وترجمات مفكريهم وعلمائهم، ولذلك عبرت خلاصاتهم عن منحى إيديولوجي إلغائي، يعتبر أن المسيحية محور الحضارة والتقدم، واعتبر الإسلام مزيجاً من التوراة والإنجيل، وأن المسلمين غير قادرين على المجادلة الفكرية لأسباب ترتبط بطبيعتهم العقلية، لهذا فالعقل النقدي سمة تكوينية للغرب.

بالمقابل فإن التصورات التي تكونت في أوروبا عن الإسلام تعود أيضاً إلى خلفية التفسير المسيحي الشرقي للعقيدة الإسلامية، وتُعد المؤلفات التي وضعها **يوحنا الدمشقي**[*] أولى الدراسات المسيحية الشرقية عن الإسلام، وقد رفض

---

(1) جورافسكي، أليكسي: **الإسلام والمسيحية من التنافس والتصادم إلى الحوار والتفاهم**، تعريب خلف محمد الجراد، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 2000، ص 67.

(*) ولد يوحنا الدمشقي في دمشق (675 ـ 750)، وهو من آباء ومعلمي الكنيسة، حفيد منصور بن سرجون رئيس ديوان المالية في عهد معاوية، اشتغل في خدمة الخلفاء الأمويين كما كان شأن والده وجده، اطلع على القرآن وبعض الأحاديث النبوية، أما مجادلاته مع الإسلام فإنها إرتدت طابعاً لاهوتياً محضاً، وليس طابعاً سياسياً إيديولوجياً، والسبب في ذلك يعود قبل كل شيء إلى أنه لم تجر تحولات جماهيرية في عهد الخلفاء الأمويين، حيث أن المسيحيين =

الاعتراف بنبوة النبي محمد، وبأن القرآن كلمة الله المنزلة، على الرغم من تأكيده التوافق بين المسيحية والإسلام في العقائد الأساسية ومن أهمها الإيمان بالله الواحد.

إن التصورات المتكونة عن الإسلام كبدعة مسيحية، وأن النبي محمداً أسس لبدعة مزيفة، تعود في أصولها التاريخية إلى تفسيرات المسيحية الشرقية، والتي انتقلت بدورها من مسيحي سورية إلى البيزنطيين، ومنها إلى أوروبا.

ومن أهم الروايات التي صاغتها المسيحية الشرقية حول كيفية تبلور الدين الإسلامي، أن محمداً كان في البداية تلميذاً للراهب النسطوري **سرجيوس بحيرا**(*) زاعمين أنه تلقى منه بعض المعلومات الأساسية عن التوراة والإنجيل، وبعد ذلك أعلن نفسه نبياً وكوّن عقيدة خاصة به.

لقد تكونت في وعي الاوروبيين في القرون الوسطى صورة إيديولوجية إسقاطية للإسلام ونبيّه يمكن تحديد ملامحها على النحو الآتي: الإسلام عقيدة ابتدعها محمد، وهي تعتمد على تشويه الحقائق، المتأسسة على المزج بين العقائد المسيحية واليهودية، والقرآن عبارة عن مجموعة من القصص تمّ اقتباسها من التوراة والإنجيل، وهو في نصوصه يدعو إلى العنف في التعامل مع الديانات الأخرى، إنه دين الجبر، والتساهل مع الملذات والشهوات الجنسية، بهذه

= السوريين لم يروا في الإسلام خطراً روحياً عليهم. (را: جورافسكي، أليكسي: **الإسلام والمسيحية**، م.س، ص 68).

(*) إسم راهب مسيحي يُروى أن النبي محمداً (ﷺ) عندما بلغ الثانية عشرة من عمره خرج إلى الشام مع عمه أبي طالب في قافلة له، فلما نزل الركب بُصرى من أرض الشام، لاحظ راهب كان يقطن تلك الجهة في صومعة له أن أحد أفراد ذلك الركب كانت تظلله غمامة وأن الشجرة التي جلس تحتها قد تهدلت أغصانها حتى أظلته. وقد وضع الراهب بحيرا لهذا الركب طعاماً ودعاهم إليه، فاجتمعوا إليه إلا محمداً، ولما نظر بحيرا في القوم لم ير بينهم صفة الشخص الذي وصفته كتبه أنه آخر الأنبياء، فسألهم: هل تخلف أحد منهم؟ فلما أخبروه الخبر أصر على أن يحضر الغلام، وعندما دخل أخذ بحيرا يلحظه لحظاً شديداً، ثم سأله بحق اللات والعزى أن يخبره عما يسأله عنه، ولكن محمداً أظهر بغضه للآلهة الوثنية، ثم أجاب الراهب عما سأله عنه فتأكد هذا أنه النبي الموعود، ونصح عمه أبا طالب أن يحذر عليه من اليهود وغدرهم. (را: ابن هشام، **السيرة النبوية**، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية، 1987، الجزء الأول، ص 115).

الخلاصة تحدث مونتغمري واط في كتابه الموسوم **«تأثير الإسلام على أوروبا في القرون الوسطى»** عن السمات العامة التي يتصف بها الإسلام من وجهة نظر الأوروبيين، وبناءً على هذا الموقف حُددّت مقومات الدين الإسلامي، على هيئة أنموذج يتعارض مع المسيحية الداعية إلى السلام، والتعايش مع الآخر. ولكن بالمقابل تناسى الوعي الاوروبي حروبه الدينية العنفية ولهذا نسأل: أين طُبقت تعاليم المسيحية، وما هو ردّ الأوروبيين على بعض الوقائع التاريخية، التي عاشتها أوروبا القرن السادس عشر حين اندلعت ثورات وهيجانات في ويثنبرغ سنة 1522، في بروفينس ودوفينه سنة 1560، وفي هولندا سنة 1566، ثم وأد الرهبان سنة 1572 أحياءً، تاركين رؤوسهم بارزة في التراب، استعملوها كأهداف للعبة طابات مخيفة. وفي انكلترا، بُقرت بطون الشهداء الكاثوليكيين وهم لا يزالون أحياء، لإنتزاع قلوبهم وأحشائهم، وفي فيفاري نحو 1579، حبس البروتستانتيون كاثولوكيين في أبراج الأجراس وتركوهم يموتون فيها جوعاً[1].

إن العنف الذي يركز المُتخيل الاوروبي على اعتباره صفة تكوينية في الإسلام، لا يصمد أمام التحليل الموضوعي لتاريخ الديانات التوحيدية الإبراهيمية الثلاثة، التي عاشت عنفها في الكثير من المراحل. وإذا كان الإسلام المُعاصر يشهد تصاعداً آنياً لهذه الظاهرة، بصرف النظر عن الخلاصات الغربية القديمة والحديثة حول هذه المسألة، فهو يمر في مرحلة إنتقالية سينجح في تخطيها، وبالتالي فالعنف السائد اليوم في المجتمعات العربية والإسلامية المتزامن مع تفاقم حركية الإسلام السياسي، هو عبارة عن ردة فعل تلقائية، تلجأ إليها الجماعات البشرية في حقبات تأزمها السياسي والاقتصادي، إلى أن تصل للانفراج.

هناك إذن رؤية إيديولوجية واحدة طبعت الفكر الاوروبي المسيحي، تكوَّنت في القرن الثاني عشر وامتدت إلى ما بعد المرحلة القروسطية، ولذا فإن الإسلام في التقليد المسيحي اعتبر «دينا مشوشاً زائفاً نظر إليه من وجهة العاطفة، لأنه ادعى الوقوف على الارضية ذاتها مع المسيحية، ونجاحاته مهما تكن كبيرة فهو

---

(1) قرم، جورج: **المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين**، تعريب خليل أحمد خليل، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص 75.

ليس سوى قادم جديد، سيء التسلح، بدائي، ودون إعداد عقائدي، وفي آخر التحليل تبسيطي»[1].

إن هذه الصورة عن الإسلام ونبيّه لم تنشأ دفعة واحدة، بل تكونت عبر مراحل تاريخية، كانت كل مرحلة تضيف معلماً إلى الشكل الأولي لها، وهي قد تغيرت وتبدلت تبعاً لحدة التصادم بين المسيحية والإسلام، خاصة بعد نهاية التحدي العسكري المرتبط بالإمبراطورية العثمانية، ولذلك إتجهت الدراسات الأوروبية حول الإسلام إلى الموضوعية أكثر من ذي قبل «وبات هناك تشويه أقل، وازداد الاعتراف بالحضارة الإسلامية وبمزايا الدين الإسلامي ورسوله وإنجازاته الخارقة»[2].

إلى ذلك فإن حالة التصادم بين أوروبا والإسلام، في الحقبات التي شهدت فيه الدائرة الحضارية الإسلامية تقدماً ملحوظاً، لا سيما في القرون التاسع والعاشر والحادي عشر، تعود إلى الفارق الأساسي بين العالمين المسيحي والإسلامي، «وهو الفارق بين حضارة نمت وتطورت ببطء، وأخرى بلغت أوان النضج بسرعة بالغة، فعندما تهاوت حضارة العالم القديم، كان الإسلام الوارث الحقيقي للعلم والفلسفة الإغريقيين، في حين ورث الغرب المتبربر الثقافة الرومانية»[3].

تأسيساً على ذلك نقول: إن التقدم الحضاري الإسلامي هو الذي شكل تحدياً لأوروبا في تلك المرحلة، وليس الإسلام كمنظومة دينية لها عقائدها ورؤيتها الخاصة إلى الله والوجود. وبما أن المسلمين احتلوا مركز الإشعاع الحضاري العالمي حينها، وامتلكوا القوى الثقافية والاقتصادية والعسكرية، فمن البديهي أن يصطدموا مع أوروبا المتأخرة عن ملاقاتهم. هذا الاستنتاج تفرضه العلاقة التنافسية بين الأمم المنقسمة والمتصارعة على من سيتولى قيادة العالم.

---

(1) جعيط، هشام: **أوروبا والإسلام**، م.س ص 19.

(2) حوراني، ألبرت: **الإسلام في الفكر الأوروبي**، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1980، ص 22.

(3) سوذرن، ريتشارد: **صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى**، تعريب وتقديم رضوان السيد، معهد الإنماء العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1984، ص 43.

لم تكن رؤية أوروبا للإسلام إذن واحدة، فقد تبدلت وتغيرت تبعاً للظروف التاريخية المتلاحقة، الناشئة عن تحولات عرفتها كلا الدائرتين الحضاريتين، فمنذ مطلع القرن التاسع عشر أصبح باستطاعة الأوروبيين، الذين اطلعوا على الإسلام أن يروا فيه عدواً ومنافساً في آن، واعتبروه أحد الأشكال التي ابتدعها العقل البشري في محاولته إدراك طبيعة الله. إلى ذلك لا يمكننا «إغفال الدور الذي لعبته المنهجية النقدية الجذرية للكاثوليكية ومدى ارتباطها في النظرة إلى الإسلام، وهذا ما فعله جون ويكليف ومارتن لوثر، وليس مصادفةً أن يعود لوثر للتأكيد على أن **المسيح الدجّال ليس الإسلام بل بابا روما**»[1].

6 ـ إضافة إلى المواجهات مع المدّ الاستعماري العسكري الغربي، والمؤثرات التي خلفتها القضية الفلسطينية على مستوى العلاقات بين الغرب والعالم الإسلامي، ساهمت عوامل أخرى في زيادة الحذر والتوتر بين القطبين في القرن العشرين، أولها: النمو السكاني للمسلمين والبطالة التي تسود معظم بلدانهم، الأمر الذي دفعهم إلى الهجرة نحو الغرب؛ ثانيتها، تصاعد الإحيائية الإسلامية التي حاولت إعادة الثقة بأهمية الحضارة الإسلامية وقيمها مقارنة بتلك التي في الغرب؛ ثالثها، جهود الغرب في جعل قيمه ومؤسساته العالمية وتفوقه العسكري تحدياً للمسلمين؛ رابعها، الإتصال المباشر والمتزايد بين المسلمين والأوروبيين ولّد تساؤلات الهوية، من نحن وما هو موقفنا من الآخر؟ كل هذه العوامل المترافقة مع التفاوت الاقتصادي والتكنولوجي وسيادة مصطلحات سياسية جديدة قسمت العالم إلى مُتحضر ومُتخلف أسهمت في تجديد حدّة، الصراع بين الإسلام والغرب، ولكن هذه المرة اتخذ اتجاهاً مختلفاً. ومع ظهور مفهوم الشرق الأوسط الذي أطلق على المناطق التي كانت خاضعة للاستعمار المباشر، رُسمت المعالم الأساسية للسياسات الدولية القائمة على أنقاض الحقبة الكولونيالية، وبدأ التفاوت المتطرف في التوزيع الإقتصادي، عبر تغلغل اقتصادات الدول الغربية إلى هذه المنطقة، ومرة جديدة ظهر الصدام الكامن بين

---

(1) أنظر: **مقدمة رضوان السيد في كتاب صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى**، م. س، ص 26.

الغرب والعالم الإسلامي وأخذ في هذه الحقبة وتيرة أشد عنفاً من المراحل السابقة.

لا شك أن **الإمبريالية**(*) بمفهومها القديم والجديد، ما تزال إحدى أعظم القوى تأثيراً في العلاقات الاقتصادية والسياسية والعسكرية، التي عن طريقها يتم إخضاع البلدان الأقل تطوراً اقتصادياً للبلدان الأكثر تطوراً اقتصادياً[1]. من هنا فإن التنافس القائم هو في طبيعته ذو دلالات اقتصادية بين عالم يحتكر كل مقومات التقدم، وآخر تسوده البطالة والأنظمة الريعية، المولّدة للاستبداد السياسي والعنف الديني. ومهما كثرت محاولات التسييس الحاد للدين تبقى الإشكالية الجوهرية للمشهد العالمي الراهن متمحورة حول التفاوت الاقتصادي.

إزاء ذلك تصاعد العداء الإسلامي ضد الغرب ونظر إليه على أنه مادي وإمبريالي، وقد كان السبب في معاناة شعوب العالم الإسلامي، وقد برزت ثلاثة مواقف تجاه الغرب:

1 ـ **موقف القبول المطلق بالغرب**، وينطلق هذا الموقف من قاعدة تعتبر أن الغرب هو النموذج المتطور للحضارة، وإذا أراد العالم العربي والإسلامي أن يتقدم ويلحق بالركب الحضاري فلا بد من أن يقبل بكل شيء يفد اليه من الغرب، ويرفض كل موروثه الثقافي والاجتماعي والحضاري.

2 ـ **موقف الرفض المطلق للغرب**(*)، وهو الموقف الذي ينظر إلى الغرب

(*) نسبة إلى الامبراطورية، أمبريالي أو أمبراطوري، تُقال على كل ما هو خارق، فائق أو طاغ. بمعناه السياسي الحديث مصطلح طوره لينين للدل على المرحلة العليا/ الأخيرة من مراحل الرأسمالية العالمية التي تسودها سيطرة الاحتكار والرأسمال المالي. حالياً يكاد هذا المصطلح يغيب من التداول العالمي، بعدما غاب اللاعب الاشتراكي العالمي الذي كان يوظّفه في صراعه الدولي مع الرأسمالية. قد يصلح مصطلح إمبريالية جديدة للتدليل على الواقع العالمي الجديد حيث تطمح الولايات المتحدة منفردة إلى فرض آحاديتها على العالم بأسره. (را: خليل، خليل أحمد: **معجم المصطلحات السياسية والدبلوماسية**، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، 1999، الجزء العاشر، ص 20)

(1) سعيد، إدوارد: **الثقافة والإمبريالية**، تعريب كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت الطبعة الثالثة، 2004، ص 336.

(*) يرى الأصوليون أمثال سيد قطب وأبي الحسن الندوي وأبي الأعلى المودودي، أن الحضارة=

باعتباره العدو الحضاري للأمة الإسلامية، لذلك فبداية الحل الصحيح هو غلق الباب على هذه الحضارة بكاملها.

3 ـ التوفيق الواعي بين الثقافة الإسلامية ومعطيات ومكاسب الحضارة الحديثة، عبر عدم رفض القيم والمبادئ الإسلامية، مع الأخذ بالمعرفة والتطورات العلمية التي تحدث في الغرب. والتي اشتركت البشرية جمعاء عبر الأجيال في صياغتها، وإيجادها عبر التراكم الحضاري[1] .

بصرف النظر عن وجهات النظر والمواقف المعتمدة تجاه الغرب، لا يمكن رؤية الموقف منه فقط من هذه الزاوية، ولكن أيضاً في تغيير المواقف تجاه الحكومات الغربية في البلاد الإسلامية، التي تبنت حكوماتها أيديولوجيات غربية في سياساتها الاقتصادية والسياسية، المترافقة مع القبول للتوجهات الغربية المجحفة لا سيما ما يتعلق بالقضية الفلسطينية والصراع العربي ـ الاسرائيلي.

7. تاريخياً انساقت الحكومات العربية مع السياسات الدولية الغربية على حساب شعوبها، وأثبتت الحركات الإسلاموية بعد فشل التيارات القومية واليسارية، نجاحها كمحرك للجماهير ضد القوى الاستعمارية والاستيطانية، «التي غزت العالم الإسلامي سواء أكان الغزو في مرحلة الامبريالية التقليدية التي مضت، أم في مرحلة الأمبريالية الجديدة التي نعيشها الآن»[2].

لكن التحول الجذري الذي طرأ على علاقة الإسلام بالغرب، هو إنتهاء الحرب الباردة، وسيادة النظام العالمي الجديد، الذي حمل في ثناياه مؤشرات خطرة جعلته موضع تساؤل وريبة لدى المجتمعات العربية والإسلامية، فالعلاقات الدولية الناتجة عن هذه الأحادية باتت محكومة باللاتكافؤ. إزاء ذلك بدأت

= الغربية لا يمكن أن تكون قاعدة تجديد العالم الإسلامي، لأن الغرب يفتقر إلى المكوِّن الضروري لبدء الحضارة المتزنة والأخلاقية والعادلة، فالتجديد الإسلامي يجب أن يستند إلى الأصالة الإسلامية (الموصللي، أحمد: موسوعة الحركات الإسلامية، م.س.، ص 103).

(1) محفوظ، محمد: **الإسلام، الغرب وحوار المستقبل**، م.س، ص 19 ـ 20.

(2) الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مجموعة من الباحثين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1997، ص178.

السياسات الغربية تبحث عن عدوٍ إفتراضي أوجدته في الإسلام، وتعالت الأصوات في أميركا وأوروبا تزعم «**المسلمون قادمون، المسلمون قادمون**»[1] ليس فقط على مستوى تصاعد وتيرة الإسلام الحركي بل أيضاً على مستوى التمدد السكاني الإسلامي في الغرب والمنشأ. هذا الرُهاب الغربي اللامبرر من الإسلام تحدث عنه **إدوارد سعيد** في أوائل الثمانينات حين قال: «بالنسبة للعامة في أميركا وأوروبا اليوم، الإسلام نوع من الأخبار غير السارة. ذلك أن وسائل الإعلام والحكومة والاستراتيجيين الجيوبوليتيكيين والخبراء الأكاديميين في الإسلام، جميعاً يعزفون لحناً واحداً، الإسلام خطر على الحضارة الغربية... إن الصورة السلبية للإسلام سائدة بكثرة شديدة تفوق أية صور أخرى، وأن مثل هذه الصور لا تتعلق بحقيقة كينونة الإسلام، ولكنها تتعلق بما تظن قطاعات واسعة لديها القوة والإرادة لكي تروِّج تلك الصورة السلبية للإسلام، ومن ثم تصير هذه الصورة أكثر انتشاراً، وأكثر حضوراً، من أية **صورة أخرى.**»[2]

لم ير الغرب مصدراً للارهاب والشر سوى الإسلام، الذي برأيه يهدد عالمه، **فيما يقدم** الإسلام نفسه باستثناء الحركات الإسلامية العنفية، دين السلام العالمي الأخضر، لا الأخطر كما صوره مستشرقو أوروبا، والكتّاب المحافظون الذين كتبوا عن الإسلام بعد أحداث الحادي عشر من أيلول.

لم تكد الحرب الباردة تضع أوزارها حتى بادر المفكرون والمنظّرون إلى وضع تصورات جديدة حول أسس سياسة ما بعد الحرب الباردة، ومن أبرز هذه الأفكار كانت الطروحاتُ التي تقدم بها **صموئيل هنتغتون** في كتابه «**صدام الحضارات**»، الذي جاء فيه أن الإسلام وحضارات الشرق الأقصى ستقع في مواجهة مع الغرب، لذلك يؤكد قائلاً: «إن التركيز الأساسي للصراع في المستقبل القريب هو بين الغرب والعديد من الدول الإسلامية والكونفوشيوسية، وهذا لا يعتبر دفاعاً عن الرغبة في الصراع بين الحضارات،بل لنشر فرضية وصفية عما قد

---

(1) Pipes, Daniel: "The Muslims are coming! The Muslims Are coming", National Review, November 19, 1990 p.p, 28-29.

(2) سعيد، إدوارد: **تغطية الإسلام**، م. س، ص 45.

يحصل في المستقبل. وإذا كانت هذه الفرضيات معقولة فمن الضروري أخذ مضمونها بعين الاعتبار من أجل السياسة الغربية»[1].

وفي مقالة حول «**جذور الغضب الإسلامي**» نشرها المستشرق الأميركي **برنارد لويس** سنة 1990 جاء فيها إن «المواجهة المقبلة للغرب ستأتي حتماً من العالم الإسلامي، وعلى امتداد الدول الإسلامية من المغرب إلى باكستان سيبدأ صراع من أجل نظام عالمي جديد»[2] بموازاة الحرب المفترضة بين الإسلام والغرب التي أسس لها كل من هنتغتون ولويس، قلّل **فرانسيس فوكوياما**، أحد أبرز المنظرين لمرحلة ما بعد إنهيار الاتحاد السوفياتي، من الخطر الإسلامي تجاه الغرب قائلاً: «وبالرغم من القوة التي أبداها الإسلام في تجدّده الحالي، إلاّ أن هذا الدين لا يبدو أنه يمارس أية جاذبية خارج الأصقاع التي كانت إسلامية ثقافياً منذ بداياتها»[3].

إن العداء للإسلام في الولايات المتحدة حديث العهد نسبياً، وهو يستمد عوامله من أسباب مختلفة، أهمها الصراع العربي الإسرائيلي، والثورة الإسلامية في إيران، وجاءت هجمات الحادي عشر من أيلول لتصل بهذا العداء إلى ذروته؛ وهذا ما سندرسه في الفصل اللاحق. ولكن أولاً كيف أسهمت الحركة الاستشراقية في تشويه صورة الإسلام؟ ولماذا اعتبرت أن العنف تكويني وبنيوي في الدين الإسلامي؟ ولماذا يدعو بعض رواد الاستشراق إلى تفكيك الوعي الإسلامي كي يتلاءم مع الحداثة؟

دراسة نقدية لحركة الاستشراق وأثرها على صورة الإسلام في مرآة الغرب

تُعتبر الدلالات الاصطلاحية والسياقات المتعلقة بالاستشراق من أكثر

---

(1) هنتغتون، صموئيل: **صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي**، تعريب مالك عبيد أبو شهيمة ومحمود خلف، الدار الجماهيرية، ليبيا، الطبعة الأولى، 1999، ص 273.

(2) نقلاً عن صموئيل هنتغتون، صدام الحضارات، م. س ص 182.

(3) فوكوياما، فرانسيس: **نهاية التاريخ والإنسان الأخير**، تعريب مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الأولى، 1993، ص 71.

الموضوعات تشعباً وتعقيداً، لهذا لن نعتمد على المنهج التاريخي، بل سنعالج الإشكالية المرتبطة بدراستنا حول الكيفية التي قرأ بها المستشرقون الإسلام بصورة مختلفة عن طبيعته، ولماذا عمد بعضهم إلى اعتبار العنف أساساً تكوينياً في الإسلام؟ ولذا يجب تفكيك الوعي والدين الإسلامي لكي يتلاءم مع الحداثة، على اعتبار أنه يحمل في منظومته الدينية موانع أزلية تعيق تقدمه. والفرق بين أن نؤرخ للاستشراق المختص في دراسة الإسلام، وبين أن نحدد الإطار العام للاشكالية المطروحة كبير، ولهذا سنعالج المسألة بأسلوب منهجي تفكيكي عبر قراءتنا للخلاصات الاستشراقية المغرضة تحديداً تلك التي يتمّ إسقاطها على الإسلام.

أ ـــ في تعريف مفهوم الاستشراق وأهدافه

أصبح الاستشراق اليوم علماً له منهجه ومدارسه وفلسفته وأهدافه، ولهذا يجب أن نعرف هذا المفهوم ودلالاته والتطورات التي عرفها. كلمة الاستشراق لغوياً مشتقة من مادة «شرق»، يقال: «شرقت الشمس شرقاً وشروقاً إذا طلعت»[1]. إن كلمة الاستشراق لم ترد في المعاجم العربية الأساسية، وإذا أردنا أن نحدد المفهوم الاصطلاحي للاستشراق فيجب النظر إلى المعاجم الحديثة: «استشرق طلب علوم الشرق ولغاته يُقال لمن يُعنى بذلك من علماء الفرنجة»[2] و«المستشرق هو عالم متمكن من المعارف الخاصة بالشرق ولغاته وآدابه»[3]. إن كلمة مستشرق كانت في سنة 1683 تعني أحد أعضاء الكنيسة الشرقية أو اليونانية، وفي سنة 1691 استخدمها إنتوني وود في كلامه عن صموئيل كلارك بأنه استشراقي نابه أي أنه عرف بعض اللغات الشرقية.

يعرف المستشرق الألماني رودي باريت كلمة الاستشراق على النحو الآتي: «الاستشراق مشتقة من كلمة شرق، وكلمة شرق تعني مشرق الشمس. وعلى هذا يكون الاستشراق هو علم الشرق، أو علم العالم الشرقي، فالشرق بالقياس إلينا

(1) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، القاهرة، 1960، الجزء الأول، ص 482.

(2) رضا، أحمد: معجم متن اللغة، د.ن، الجزء الثالث، ص 311.

(3) Voir: Grand larousse encyclopedique V11, p.p. 1003 - 1004.

نحن الألمان، يعني العالم السلافي، العالم الواقع خلف الستار الحديدي، وهذه المنطقة يختص بها علماء بحوث شرق أوروبا. أما الشرق الذي يختص به الاستشراق فمكانه جغرافياً من الناحية الجنوبية الشرقية بالقياس إلينا، والمصطلح يرجع إلى العصر الوسيط، بل إلى العصور القديمة. يعود إلى الوقت الذي كان فيه البحر المتوسط يقع كما قيل في وسط العالم وكانت الجهات الأصلية تتحدد بالنسبة إليه. ومع انتقال مركز ثقل الأحداث السياسية بعد ذلك من البحر المتوسط إلى الشمال بقي مصطلح الشرق دالاً على الدول الواقعة شرق البحر المتوسط»[1].

إن الاستشراق علم ذو حدود واسعة يختلط ميدانه بميادين العلوم الأخرى، لأن المستشرق قد يشارك في أبحاثه علماء الآثار والأصوات والإشتقاق، والحفريات، واللاهوت والفنون والفلسفة. تدل كلمة الاستشراق على دلالتين أساسيتين: أولاهما: أنه علم يختص بفقه اللغة ومتعلقاتها على وجه الخصوص، وثانيتهما: أنه علم الشرق أو علم العالم الشرقي على وجه العموم، فعلى هذا الأساس يشمل كل ما يتعلق بمعارف الشرق من لغة وآداب، وتاريخ وآثار وفن وفلسفة وأديان وغيرها من العلوم والفنون[2].

يحدد **مالك بن نبي** مفهوم الاستشراق بقوله: «إن الاستشراق يؤخذ بعدة مفاهيم متداخلة ومتكاملة في آن واحد، فهو أحياناً يراد به ذلك العلم الذي تناول المجتمعات الشرقية بالدراسة والتحليل من قبل علماء الغرب. وأحياناً يقصد به أسلوب للتفكير يرتكز على التمييز المعرفي والعرقي والايديولوجي بين الشرق والغرب. ومرة أخرى يحدد مفهومه بالناس الذين يقومون به ونعني بهم المستشرقين وهم الكتّاب الغربيون الذين كتبوا عن الفكر والحضارة الإسلامية»[3].

---

(1) باريت، رودي: **الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية**، تعريب مصطفى ماهر، دار الكتاب العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1967، ص 11 ـ 12.

(2) مراد، يحيى: **إفتراءات المستشرقين على الإسلام والرد عليها**، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2004، ص 11.

(3) بن نبي، مالك: **إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث**، مجلة الفكر العربي، بيروت، حزيران 1983، ص 130 ـ 131.

تكشف التعريفات المتعددة حول الأبعاد الدلالية لمفهوم الاستشراق عن الطابع الشمولي لدراسته، الأمر الذي أضفى عليه بُعداً ملتبساً لجهة الحقول المعرفية التي يقوم بكشفها، خاصةً أنه ارتبط بحملات التبشير وموجات الاستعمار قديماً، وبعد انحسار الاستعمار العسكري الغربي المباشر عمل رواده على تمهيد الأرضية الصالحة لما يعرف بالاستعمار الجديد، وقد غلبت على بعض رواده النزعة الإسقاطية الغربية في قراءة الشرق، وهذا ما عبر عنه بشكل واضح **أنور عبد الملك** في دراسته الشهيرة **«الاستشراق في أزمة»** (1963) **وإدوارد سعيد** في كتابه **«الاستشراق»** (1978). أوضح أنور عبد الملك أن المشكلة في التخصص الاستشراقي مزدوجة، هناك أولاً النقد الاستعماري الذي يعتبر الاستشراق بطرائقه الفيلولوجية والتاريخانية من مواريث عصر الاستعمار، وهناك ثانياً النقد العلمي الذي يعتبر أن الاستشراق لم يفد من الثورة الحاصلة في العلوم الاجتماعية والتاريخية[1].

ذهب **إدوارد سعيد** إلى أبعد من ذلك بوصفه الاستشراق «نمطاً من الإسقاط الغربي على الشرق وإرادة السيطرة عليه»[2] ولذلك أثبت أدوارد سعيد أن الاستشراق تخصص استعماري، أي أنه نشأ في حضن الاستعمار «الاستشراق كان إضفاءً لعقلنة ومُسوّغة على الحكم الاستعماري»[3]. كما أن حركة الاستشراق عملت على «تقسيم تخيلي وجغرافي إرادي أقيم بين الشرق والغرب، فثمة غربيون وثمة شرقيون، والباقون يسيطرون والتالون ينبغي أن يخضعوا للسيطرة، وذلك يعني عادة أن تحتل أراضيهم، وأن تدار شؤونهم الداخلية بصرامة، وأن توضع دماؤهم وثرواتهم تحت تصرف هذه الدولة الغربية أو تلك»[4].

لا شك أن الرؤية العلمية التي خلص إليها إدوارد سعيد هي حصيلة تفكيكه

---

(1) أنظر: **مقالة أنور عبد الملك في مجلة الفكر العربي**، ترجمة حسن قبيسي، العددان 23 ـ 22، 1983، المقالة مترجمة عن مجلة ديوجين الفرنسية: "L'Orientalisme en Crise".

(2) سعيد، إدوارد: **الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء**، تعريب كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، الطبعة السادسة، 2009، ص 120.

(3) المصدر نفسه، ص 70.

(4) المصدر نفسه، ص 67.

للدوافع الدينية والاقتصادية والاستعمارية والسياسية، التي عمل على تكريسها بعض رواد الحركة الاستشراقية، ولكن بالمقابل لا يمكننا إغفال ما قدمة المستشرقون من نتاجات مهمة للإسلام والحضارة الشرقية، فهم الذين جمعوا التراث، وحفظوه من الضياع، وحققوا المخطوطات الإسلامية تحقيقاً علمياً.

بعد أن تعرّفنا على تشعّبات مصطلح الاستشراق، لا بد لنا من تحديد الأطر العامة لأهداف الحركة الاستشراقية والتي يمكن تقسيمها إلى الأهداف الدينية، والسياسية والاقتصادية، والعلمية.

الأهداف الدينية:

إن الهدف الديني للاستشراق كان يسير منذ البداية في ثلاثة اتجاهات متوازية، تتمثل في ما يأتي:

ـ محاربة الإسلام والبحث عن نقاط الضعف فيه وإبرازها والتأكيد على أن الإسلام دين مأخوذ من النصرانية واليهودية، وها هو المستشرق اليهودي الألماني **إبراهام غايغر** يخلص في كتابه الصادر عام 1844 «**ماذا أخذ محمد عن اليهودية؟**» إلى نتيجة مفادها «أن محمداً أراد منذ البداية أن ينشئ ديناً، والفكرة نفسها، أي فكرة النبوة والكتاب هي فكرة يهودية في نظر غايغر، ولذلك ما كان بوسع النبي بعد أن اقتبس الأساس أن يُعرِض عن الاقتباس في المقتضيات أو المترتبات. وقد كان بوسعه ذلك لأن اليهود كانوا موجودين بقوة في الجزيرة العربية كلها، وكانت كتاباتهم المقدسة معروفة، سواءٌ أكان ذلك التوراة أو التلمود، أو الهاغادا والمشنا من شروح التوراة والتلمود»[1].

ـ التبشير وتنصير المسلمين وفي هذا المجال يُعتبر بطرس المبجّل (1092 ـ 1156) رئيس ديركلوني الشهير الذي زار إسبانيا مرتين، وعُني بأحوال المسيحيين الذين كانوا يعيشون تحت حكم المسلمين في إسبانيا، من أوائل من حملوا لواء التبشير بالمسيحية. ولهذا عمد إلى ترجمة القرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية بغية فهمه أولاً، ثم الرد عليه ثانياً، والهدف من ذلك هو هداية المسلمين حسب

---

(1) السيد، رضوان: **سياسات الإسلام المعاصر، مراجعات ومتابعات**، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1997، ص 303.

اعتقاده إلى محاسن الديانة المسيحية[1]. لقد بقيت نزعة تأثر الإسلام بالمسيحية واليهودية قائمة حتى الوقت الراهن، وعلى الرغم من زوال الطابع التبشيري للاستشراق إلا أن المحاولات الجدية المخلصة كما يؤكد **نورمان دانييل** أحد المهتمين في الدراسات الإسلامية التي بذلها بعض الباحثين في العصور الحديثة للتحرر من المواقف التقليدية للكتاب النصارى من الإسلام لم يتمكنوا أن يتجردوا منها تجرداً تاماً[2].

إلى ذلك وفي العام 1977 ظهرت دراستان استشراقيتان، أولاهما عنوانها: **«دراسات قرآنية» لجون وانسبورو**؛ وثانيتهما، إسمها **«الهاجرية»** تأليف باتريشيا كرون ومايكل كوك. أما وانسبورو فيخضع النص القرآني لمبادئ وآليات نقد النص في العهدين القديم والجديد، وينتهي به الأمر في كتابه الثاني **«بيئات منقسمة»** إلى أنه ما كان هناك في القرنين الهجريين الأولين قرآن ولا نص إسلامي من أي نوع. وأما كرون وكوك فلا يصدقان أي شيء في المصادر الإسلامية من القرنين الأولين من الهجرة النبوية. باعتبار أن تلك النصوص بما فيها القرآن مزورة وضعها أهل السنة بعد أن صاروا امبراطورية، أي أن الإمبراطورية العربية بالاشتراك مع طبقة العلماء هي التي صنعت الدين الإسلامي ونصوصه[3].

الأهداف السياسية:

مما لا شك فيه أن الاستشراق منذ نشأته الأولى ارتبط بالأهداف السياسية، وبعد أن استقلت الدول العربية وانتهى عهد الاستعمار الغربي، أخذت الدول الغربية تتقرّب من العالم الإسلامي والعربي «وتنشط بعد الحرب العالمية الثانية في إنشاء معاهد لتدريس اللغة العربية لبعض دبلوماسييها الذين سوف يرسلون إلى البلدان العربية، بحيث إنه بات من المألوف مشاهدة مثل هؤلاء في أكثر من

---

(1) الحاج، ساسي سالم: **نقد الخطاب الاستشراقي، الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية**، دار المدار الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى 2002، الجزء الأول، ص 44.

(2) زقزوق، محمد حمدي: **الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري**، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1985، ص 73.

(3) السيد، رضوان: **الصراع على الإسلام، الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية**، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2005، ص 112.

سفارة من السفارات الأوروبية والأميركية وسواها في أكثر من عاصمة من العواصم العربية»[1].

ولكن الهدف الأهم للاستشراق السياسي تبلور حول ترسيم الشرخ بين الغرب والشرق، الذي تنامى مع تصاعد حدة الثنائية الصدامية بين الطرفين، والتي يمكن إعادتها إلى الغزو النابوليوني لمصر عام 1798 الأمر الذي أدى إلى تحريك ثقافات حدِّية بين الشرق والغرب ما تزال مُسيطرة على رؤيتنا لهذه القطبية السياسية حتى الوقت الراهن. إن هذه التقسيمات أستُخدمت تاريخياً لتأكيد أولوية التمييز بين الغرب والشرق، وهي بلا شك ترتكز على الأبعاد السياسية المنطلقة من نظريات المركزية الأوروبية وبذلك يصبح «الشرقي أكثر شرقية، والغربي أكثر غربية»[2]، مما يفرض حدوداً على التعامل الإنساني بين الثقافات، والديانات، والمجتمعات، والسياسات الدولية.

الأهداف الاقتصادية:

ظهرت هذه الأهداف الاقتصادية في عصر ما قبل الاستعمار الغربي للعالمين العربي والإسلامي، فالغربيون اهتموا بتوسيع تجارتهم والحصول من بلاد الشرق على المواد الأولية لصناعاتهم، ومن أجل هذا وجدوا أن الحاجة ماسة للسفر إلى بلاد الشرق، والتعرف على تلك البلاد ودراسة جغرافيتها الطبيعية والزراعية حتى يحسنوا التعامل معها وتحقيق أهدافهم الاقتصادية. أما في مرحلة الاستعمار العسكري الغربي لديار المسلمين فقد تعززت الطموحات الاقتصادية الاستعمارية بشكل مباشر، وبما أن البعد الاقتصادي من أهم أولويات الاستشراق فقد عمدت مؤسساته إلى بناء الشركات المالية والاستثمارية لترسيخ قواعدها. بعد انحسار الاستعمار الغربي إزداد اهتمام الدول الأوروبية بالعالم العربي خاصة مع الثورة النفطية التي هي بمثابة شريان الحياة للصناعة الغربية. ومن المعروف أن معظم الشركات النفطية في البلاد العربية تديرها كوادر أجنبية.

---

(1) جحا، ميشال: **الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا**، معهد الإنماء العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1982، ص 20.

(2) سعيد، إدوارد: **الاستشراق**، م.س. ص 76.

الأهداف العلمية:

تشكل الأهداف العلمية الدافع الأساسي للعديد من كبار المستشرقين. وقد كانت مقصد بعض من ظهروا في عصر التنوير في أوروبا، فمنهم من درس النصوص الدينية التأسيسية في الإسلام، وأدرك أن رسالة الإسلام قريبة من الرسالات السماوية ومؤيدة لما جاء في كتبها من إيمان بالله وكتبه ورسله ودعوة إلى الخير والحق والصلاح، والأمثال على هؤلاء المستشرقين المنصفين للإسلام كثيرة من بينهم: **لويس ماسينيون**(*) الذي درس حياة الحسين بن منصور الحلاّج دراسة مستفيضة، وله فضل كبير في إعادة اكتشاف ذلك المتصوف الإسلامي، ورغم بعض أقواله التبشيرية إلا أنه قدم أعمالاً أدبية كثيرة، وأعاد اكتشاف الكثير من نصوص التراث العربي والإسلامي.

بعد التعرف الموجز على أهداف الحركة الاستشراقية، نشير إلى أن المستشرقين اعتمدوا على عدد من المناهج البحثية في الدراسات الإسلامية، والمنهجيات العلمية الغربية التي طبقت في ميادين الأدب والدين والإجتماع تجاوزت المنظومة الدينية والاجتماعية الإسلامية من حيث تطابقها مع طبيعتها التكوينية، ويمكن تقسيم هذه المناهج على النحو الآتي: المنهج المادي أو الماركسي، المنهج التهجيني، المنهج التاريخي، منهج المطابقة والمقابلة. استخدمت هذه المناهج مجتمعة أو منفصلة في مجال الدراسات الإسلامية، وهي بصفة عامة تستند إلى المذهب الوضعي(*) الذي طبقه المستشرقون في القرنين التاسع عشر والعشرين.

(*) يعتبر لويس ماسينيون (1883 ـ 1962) من أكبر مستشرقي فرنسا وأشهرهم، وقد شغل عدة مناصب مهمة كمستشار وزارة المستعمرات الفرنسية في شؤون شمال أفريقيا. تعلم لويس العربية والتركية والفارسية والألمانية والإنكليزية، وعُني بالآثار القديمة. استهواه التصوف الإسلامي فدرس الحلاّج دراسة مستفيضة، ونشر ديوان الحلاج مع ترجمته إلى الفرنسية، وكذلك مصطلحات الصوفية وأخبار الحلاج والطواسين، إلى تولي تحرير مجلة الدراسات الإسلامية وأصدر بالفرنسية حوليات العالم الإسلامي حتى عام 1964. (أنظر: حداد، لطفي: **الإسلام في عيون غربية**، الدار العربية للعلوم، بيروت، الطبعة الأولى، 2004، ص 74).

(*) هي نظرية أوغست كونت القائلة إن العقل البشري والمجتمع مرا في ثلاث مراحل: لاهوتية، غيبية، وضعية. تتشكل العلوم الوضعية بالقطع مع المرحلتين الأولى والثانية. يصنف كونت =

ب ـ الإسلام كما درسه المستشرقون

القراءة الاستشراقية للإسلام تستمد أنماطها وتصوراتها من الوعي الغربي القروسطي، ففي الفترة الممتدة من القرون الوسطى المبكرة حتى بدايات عصر الثورة الصناعية، كانت أوروبا محاطة بعالم إسلامي شديد المراس عسكرياً، قوي، ولذلك بدا التحدي الإسلامي لأوروبا الوسيطة تحدياً وجودياً في جوهره، الأمر الذي دفع الأدبيات الغربية إلى التأكيد على الخوف من «السيف الإسلامي» جراء التمدد العسكري للإمبراطورية الإسلامية، لهذا فالخلاصات الاستشراقية إنطلقت من الأسس الانفعالية التي بلورها الإدراك الأوروبي لهذه المرحلة التأسيسية.

لقد تلونت أولى الاستجابات الأوروبية الوسيطة للإسلام بألوان هذا التحدي العسكري الذي تسبب للأوروبيين بالخوف والهلع، «ففي الوقت الذي كان فيه الباحثون الأوروبيون يكتبون عن الإسلام وعن النبي، كان هاجس الخطر العسكري والغزو يختلط مع شعور بالنقص والضعف وبخاصة بعد تطور واستقرار الخلافة العربية الإسلامية»[1].

إزاء التحدي العسكري الإسلامي الذي انعكس على التصورات الأوروبية للإسلام والمسلمين تمّت بلورة صورة نمطية إزدادت حدّةً وتوتراً. وبالنسبة لأوروبا «كان الإسلام رجة مأساوية دائمة، وحتى نهاية القرن السابع عشر كان الخطر العثماني متربصاً بأوروبا ممثلاً بالنسبة للحضارة المسيحية كلها تهديداً دائماً، ومع مرور الزمن امتصت الحضارة الأوروبية هذا الخطر وأحداثه العظيمة»[2].

= العلوم في اختصاصات (الرياضيات علم الفلك، الفيزياء، الكيمياء، علم الأحياء، علم الإجتماع) معتبراً أن كلاً منها يستند إلى ما قبله، فيبلغ مستوى أعلى من التركُب. أما غاية هذه النظرية فهي سياسية: نشر الفكر الوضعي. تكتفي الوضعية بالوصف المظهري لنتائج الملاحظات المباشرة، وتضع نفسها فوق المثالية والمادية معاً، لأنها تدعي تجاوزهما إلى الواقع والظواهر السياسية الاجتماعية الإيجابية. (راجع: خليل أحمد خليل: **مفاتيح العلوم الإنسانية**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1989، ص 455).

(1) الدعمي، محمد: **الاستشراق، الاستجابة الثقافية الغربية للتاريخ العربي الإسلامي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2006، ص 33.

(2) سعيد، إدوارد: **الاستشراق**، م.س، ص 89.

لا ريب أن الرؤية الأوروبية القديمة والحديثة للإسلام، لم تتشكل ضمن سياق واحد، فقد تنوعت وتبدلت تبعاً لمسارات التوتر والتجاذب الحضاري بين الطرفين، وإذا كانت الامبراطورية الإسلامية الاستجابة الأولى للمفاهيم الأوروبية حول الإسلام والشرق، فإن المتغيرات الجيو ـ سياسية والتبدلات التي عرفتها مراكز القوى الحضارية، أضفت أبعاداً صدامية جديدة دون أن يعني ذلك ترجيح الفرضيات المتأخرة حول «صدام الحضارات»، لأن القراءة العلمية للتاريخ الأوروبي - الإسلامي منظوراً إليها بمعيار من سيتولى قيادة العالم والشرعية السياسية التي يجب أن تحكم تؤكد أن جوهر التجاذب والتنافر بين الدول والثقافات هو في أساسه صراع قوة.

والحال إذا كان الإسلام في مراحله المزدهرة يمثل تحدياً سياسياً وثقافياً واقتصادياً لأوروبا القرون الوسطى، فإن مسببات الخوف الأوروبي تعود إلى غياب قنوات التواصل بين العالمين، ممّا ساهم في تكوين استنتاجات خاطئة حول ماهية الإسلام خاصةً عندما نعلم أنه حتى نهاية القرن العاشر الميلادي «لم تكن أوروبا تعرف بأن المسلمين يؤمنون بعقيدة التوحيد،كما هي حال عقائد اليهود والنصارى»[1].

كيف بلور الاستشراق رؤيته للإسلام؟

إن الفهم الاستشراقي الكلاسيكي للإسلام انطلق من الإنكار التام للأصل الإلهي لهذا الدين، وتصويره بأنه جملة من التلفيقات والاقتباسات المستقاة من أصول يهودية أو نصرانية، «وطيلة القرن التاسع عشر وحتى الربع الأول من القرن العشرين، ظلت دراسات كثيرة تتراوح بين اعتبار الإسلام مسيحية محرّفة أو يهودية منحرفة»[2]. وبسبب احتكاك الإسلام، تاريخياً بأوروبا على نحو مباشر، سارع الأوروبيون لا سيما رجال الدين منهم، إلى دراسة هذا الدين. وفي هذا السياق فإن الدراسة التي تقدم بها المبشر زويمر في كتابه «الإسلام قيمته وفشله»

---

(1) الدعمي، محمد: الاستشراق الاستجابة الثقافية الغربية للتاريخ العربي الإسلامي، م. س، 34.

(2) السيد، رضوان: الصراع على الإسلام، م.س. ص 107.

تكشف عن التصورات التي سادت في تلك المرحلة، ويدعي زويمر بأن مبعث نجاح الإسلام هو جمعه بين العنف والدعاية الممتازة، فضلاً عن روح الحماس والتعصب، فكل مسلم يرى في نفسه سيفاً، والإسلام محكوم عليه بالإنهيار بسبب تجاهله حقائق النصرانية وعجزه عن تحقيق حاجات البشرية الاجتماعية والفكرية والروحية، ولذلك فإن معايير الإسلام منحطة أخلاقياً وليس للمسلمين قيم سامية أو مثل أخلاقية رفيعة»[1].

إن الوعي الديني الذي بقي يجادل الإسلام لفترة طويلة عبر مسوغات صاغها التقليد المسيحي الكنسي خاصة ما قبل بداية القرن السادس عشر، لم ينظر إلى الإسلام إلا بإعتباره ديناً مشوشاً وزائفاً لأنه ادّعى الوقوف على الأرضية ذاتها مع المسيحية، وبالتالي فإن نجاحاته في العالم ليست دليلاً على صحته، «والإسلام ذو طبيعة شهوانية ومادية في روحه وفي مفهومه للجنة، وشرائعه ومؤسساته لم تفعل سوى تطوير هذه الجرثومة القاتلة التي تعيبه من أساسه»[2].

إلى ذلك احتلت صورة النبي (ﷺ) مركزاً نرجسياً في الدراسات الاستشراقية، والفكرة السائدة في القرون الوسطى أن النبي لم يكن نبياً حقيقياً صادقاً وهذا ما نجده عند أمثال ريمون مارتن، ومارك دي تولاد، وروجيه بيكون وبارتلمي ديربيلو[*] الذي ألف كتابه الموسوم «المكتبة الشرقية» الذي طبع بعد وفاته عام 1697 .

في رؤيته للإسلام ونبيه يقول ديربيلو «إن هذا المنتحل المشهور «ماهومت» المؤلف والمؤسس لهرطقة اتخذت لها اسم الدين، نسميها نحن الماهومتية، وقد نسب مفسرو القرآن وفقهاء الشريعة الإسلامية أو الماهومتية إلى هذا النبي المزيف كل المدائح التي نسبها الآريون، والبولسيون أو البوالسة، والهراطقة الآخرون

---

(1) جاسم، ناصر عبد الرزاق: **الإسلام والغرب دراسة في نقد الاستشراق**، دار المناهج للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الأولى، 2004، ص 45.

(2) جعيط، هشام: **أوروبا والإسلام**، م.س، ص 13.

(*) لمعرفة المزيد من المعلومات حول السيرة الذاتية لهؤلاء المستشرقين راجع: جحا، ميشال: **الدراسات العربية والإسلامية**).

إلى يسوع المسيح، مجردين إياه في الوقت نفسه من ألوهيته»[1].

دأب الاستشراق الكلاسيكي القروسطي على تشويه الإسلام ونبيه، معتمداً على منهجية المطابقة والمقارنة، لا سيما لجهة التأثر بالنصوص الدينية، التي سبقت الإسلام، وهو لم يكتف بذلك بل عمل على إقامة نوع من المقارنة بين شخصية المسيح وشخصية محمد. ولنأخذ مثلاً على ذلك: «إذا كان محمد غير صادق فذلك لأن المسيح كان صادقاً، وإذا كان متعدد الزوجات وشهوانياً فلأن المسيح كان عفيفاً، وإذا كان محمد محارباً وسياسياً فذلك استناداً إلى يسوع مسالم مغلوب ومعذّب»[2].

إن المغالطة الكبرى التي وقع فيها الاستشراق المختص بالإسلاميات، تأكيده على **مركزية أوروبا المسيحية** في مقاربتها للحضارة الإسلامية، الأمر الذي طبع النظرة القروسطية الغربية بالسذاجة بسبب جهلها لطبيعة المنظومات الدينية والثقافية الخارجة عن دائرتها. ولهذا جاءت معظم الدراسات المتعلقة بالقرآن والحديث والسيرة النبوية، متأثرة بهذه النزعة القائمة على ضلال الإسلام ونصوصه المقدسة. وفي سبيل نفي أصالة الإسلام ترجم القرآن الكريم إلى لغات كثيرة من بينها اللاتينية، وقد أشرف على هذه الترجمة بطرس المبجَّل بهدف إطلاع علماء الغرب على الكتاب المقدس الإسلامي، حتى يتمكنوا من معارضته ودحض أحكامه، ولهذا اتسمت معظم الترجمات الأوروبية للقرآن بالتشويه «مع تذييل معظم تلك الترجمات بمقدمات وتعليقات نقدية تشتمل جميعها على نقض للقرآن، وتأويل آياته تأويلاً خاطئاً لا يتّسِق وما يُفهم من عباراته وألفاظه»[3].

بالاضافة إلى الترجمة غير الدقيقة للقرآن حاول رواد الحركة الاستشراقية التشكيك بمصدره الإلهي، وفي هذا السياق يرى المستشرق المجري جولدزيهر أن الرسول خلال النصف الأول من حياته اضطرته مشاغله إلى الاتصال بأوساط استقى منها أفكاراً أخذ يجترها في قرارة نفسه، وهو منطوٍ في تأملاته أثناء عزلته.

---

(1) سعيد، إدوارد: **الاستشراق**، م.س، ص 94.

(2) جعيط، هشام: **أوروبا والإسلام**، م.س، ص 40.

(3) الحاج، ساسي سالم: **نقد الخطاب الاستشراقي**، م.س، ص 265.

واختلطت هذه الأفكار بما يلاحظه من قساوة الحياة واضطهاد الفقراء، وطغيان الأغنياء بمكة فتملكه شعور بأن الله يدعوه بقوة تزداد شيئاً فشيئاً ليذهب إلى قومه، منذراً إياهم بما يؤدي بهم إلى ضلالهم من الخسران المبين أي أنه أحس بقوة لا يستطيع لها مقاومة تدفعه إلى أن يكون مربياً لشعبه أي منذراً ومبشراً لقومه[1].

يذهب المستشرق الانكليزي **هاملتون جب**[*] إلى إن محمداً ككل شخصية مبدعة قد تأثر بضرورات الظروف التاريخية المحيطة به من جهة، ثم من جهة أخرى قد شق طريقاً جديداً بين الأفكار والعقائد السائدة في زمانه والدائرة في المكان الذي نشأ فيه[2]. المقاربة الجديدة التي قدمها هاملتون جب في تفسيره الإسلام من خلال مؤلفاته «وجهة الإسلام»، «الاتجاهات الحديثة في الإسلام»، «المحمدية»، تتمثل في تقديم تصورات واستنتاجات تقترب من الرؤية الإسلامية، ولذلك لم يتجه إلى المنهجية الاستشراقية الكلاسيكية، أي أنه لم يفسر الإسلام إنطلاقاً من خلفية دينية استباقية، بل على العكس دعا إلى التجديد في العالم الإسلامي من خلال تفسيراته للتجربة الدينية الإسلامية في العديد من الكتب التي وضعها لا سيما كتابه «بنية الفكر الديني».

إلى ذلك يرى المستشرق الأب **هنري لامانس** أن محمداً عندما بلغ الثلاثين من عمره مر بأزمة دينية خانقة التجأ بسببها إلى الوحدة والعزلة والتأمل، تلتها مرحلة الأحلام والرؤيا المضطربة، متقززاً من مادية قريش ومشمئزاً من عبادتها للأوثان. فاعتنق الوحدانية وآمن بالبعث والحساب. ووجد نفسه متفقاً في هذه المعتقدات مع اليهود والنصارى، واعتقد أنه ما دام ليس هناك إلا إله واحد فليس

---

(1) جولدزيهر: **العقيدة والشريعة في الإسلام**، تعريب محمد موسى، دار الرائد العربي، بيروت، د.ت، ص 7.

(*) هو أبرز مستشرق بريطاني في القرن العشرين، كان استاذاً للغة العربية في جامعة لندن، وبعد ذلك في جامعة أكسفورد، من أبرز مؤلفاته: **الفتوحات العربية في آسيا الوسطى**، **المجتمع الإسلامي والغرب**، **الإسلام إلى أين؟** **الإسلام مع التاريخ**، دراسات حول الحضارة الإسلامية.

(2) الحاج، ساسي سالم: **نقد الخطاب الاستشراقي**، م.س، ص 268.

هناك إلاّ وحي إلهي واحد. فاعتقد أنه مدعو لنشر هذه الحقائق بين أبناء جلدته، وبلغتهم أيضاً. وهو دور متواضع محدد في صياغة الوحي العالمي باللغة العربية، وتطويعه وفقاً لحاجيات وظروف كل شعب[1].

لقد صاغ الاستشراق الأوروبي الكلاسيكي جملة من المبررات لنفي صفة الأصالة عن القرآن. أما بالنسبة إلى السيرة النبوية فمن المفيد أن نشير إلى الإنعطاف الذي حصل منتصف القرن السابع عشر، عندما نشر كتاب أبي الفرج باللغة اللاتينية وعلى الخصوص الجزء الذي يتناول السيرة النبوية، وقد تمّ طبعه بأوكسفورد سنة 1650، ومع ترجمة كتاب أبي الفداء حول حياة النبي إلى اللغة اللاتينية والفرنسية في القرن الثامن عشر، يمكن الحديث عن تكوّن اللبنة الأولى لترجمة السيرة النبويّة. وانطلاقاً من هاتين الترجمتين بدأ المستشرقون الأوروبيون يتناولون بالدراسة والتحليل السيرة النبوية بأسلوب موضوعي وعلمي حيث قدمت شخصية النبي بطريقة شبه محايدة وعلى أنه صاحب دين إنساني. يمكن القول إن الجدل الديني حول نبوة النبي وأصالة النص القرآني، قد أصبحت موضوعاً حساساً في الحياة الثقافية الأوروبية، وإن الأفكار التي سادت في الجزيرة العربية حول أصالة القرآن ونبوة محمد بدأت تلقى لها قبولاً في أوروبا عموماً والاستشراق خصوصاً الذي أعاد النظر في الكثير من خلاصاته حول الإسلام، وهذا ما دفع فولتير إلى إعادة النظر في تقييمه لشخصية النبي والمسلمين، حيث بدأ يدعو إلى الوئام والمحبة والتسامح بعد أن كان حكمه على الإسلام حكماً عدائياً. وقد تمثّل ذلك في المرحلة الأولى في كتابه «**محمّد والتعصب**»، وفي المرحلة التالية في كتابه «**دراسة عن الأخلاق**»: «أصبحت اللهجة أكثر جدية وهدوءاً لكن الحكم عموماً بقي قاسياً، وقد سعى إلى تحليل العناصر التي تدخل في تركيب الإسلام، وذلك من منظور تاريخ الأديان، وهذا ما سمح له بأن يفرّق بين المساهمة النبوية البحتة وبين التطور اللاحق للنظام الديني، فيبقى محمد ذلك الشخص الذي استفاد من بساطة مَنْ حوله، وفرض رسالته بالقوة»[2].

---

(1) Lammens, Henri: l'Islam, Croyances et Institutions, Imp, Catholique, Beyrouth, 3eme, édition, 1943, pp: 34-35.

(2) جعيط، هشام: أوروبا والإسلام، م.س، ص 19.

مع نهاية القرن الثامن عشر دخل علم الاستشراق الأوروبي مرحلة جديدة في محاولته لفهم عالم الشرق وفهم العقيدة الإسلامية، وفي هذا الإطار ترجمت أمهات الكتب التي تتناول الإسلام وحياة النبي من بينها السيرة النبوية لابن هشام، وتاريخ الأمم والملوك. ولكن على الرغم من الإعتماد على المصادر العربية في قراءة الإسلام بقيت تأثيرات النزعة المسيحية قائمة. في بداية القرن التاسع عشر وهو قرن الفلسفة الوضعية والنقد التاريخي وتأويل الكتاب المقدس، تبلورت قراءات مختلفة وضعت الأديان جميعها على مستوى واحد، وهذا ما عبّر عنه رينان الذي لم يتأثر بالاتجاه الكلاسيكي للاستشراق، وهو في نظرته إلى الدور التاريخي للإسلام «لا يفصله عن التراث الهائل للانسانية»[1]. رغم اعتباره «بأن الإسلام هو المسؤول عن عبودية الفكر الشرقي، وعن صدّ تطور العلوم في بلاد الشرق»[2].

إن التحولات الكبرى التي عرفها الاستشراق الأوروبي وصلت إلى ذروتها مع النتائج التي توصل إليها المستشرق الفرنسي مكسيم رودنسون[*]. وهو في قراءته للعلاقة بين الغرب والإسلام خلص إلى نتيجة مفادها أن موقف الغرب من الإسلام والمسلمين تأثر بفهمهم للعالم وموقع الإسلام منه، من هنا فمعرفة الغرب بالإسلام لم تكن ناتجة عن الحروب الصليبية وهو المفهوم السائد في الدراسات الاستشراقية الغربية. يقدم رودنسون مستويات أبعد من هذه المواجهة، فهو لا يغفل بوابة الأندلس، كما لا يغفل موقف الكنيسة في العصور الوسطى ولا مؤثرات الفلسفة العربية الإسلامية في الفكر الغربي بعد ترجمتها لا سيما الرشدية.

في هذا السياق تبدلت النتائج الاستشراقية حول الإسلام ونبيّه وفقاً لرؤية

---

(1) المصدر نفسه، ص 34.

(2) المصدر نفسه، ص 34.

(*) وضع المستشرق الفرنسي مكسيم رودنسون (1915 ـ 2004) العديد من المؤلفات حول الإسلام وتاريخ المسلمين وتحليل علم الإجتماع الإسلامي، وترك رودنسون أثره على حقل الدراسات الإسلامية في الغرب بانتقاداته الدائمة للاستشراق الكلاسيكي، من أهم مؤلفاته: **الإسلام والرأسمالية**، **الماركسية والعالم الإسلامي**، محمد، جاذبية الإسلام.

رودنسون، بحيث انتقلت من إعتباره دجالاً إلى التركيز على الجانب الحسي في علاقته مع العالم، إلى الإعجاب بالإسلام في مرحلة الاستشراق الرومانسي. في كتابه «السحر الأوروبي بالإسلام» يُقدم مكسيم رودنسون قراءة جديدة لتحولات الحركة الاستشراقية في أوروبا «وهو يركز في قراءته على تطور حقول الدراسات الإسلامية في الغرب، وتجادلها مع العقل الأوروبي الكنسي، ومرحلته الرومانسية وما بعد الرومانسية والاستعمار، ويتوصل في نهاية المطاف في دراسته إلى أنه لا يوجد في الحقيقة عالمان متجادلان يقفان دائماً على حافة الصراع الأبدي كما تدعو المدرسة الأميركية المحافظة اليوم، والتي تحمل رؤية عن صدام محتوم بين الحضارات، وفي النهاية يؤكد رودنسون في كتابه أنه لا يوجد شيء اسمه الاستشراق، ولكن هناك دراسات تحددها الموضوعات واتجاه دراستها»(1).

مع إعلان مكسيم رودنسون نهاية الاستشراق، واعتباره أن الإسلام هو المفتاح الأساس للتعرف على العالم الإسلامي، وأنه لا يمكن الحديث عن صراعٍ بين الغرب والإسلام بل عن موقع المسلمين في العالم وقدرتهم على المشاركة في صناعة القرار. ما هي الأسس التي ساقها الاستشراق الحديث للتأكيد على فرضية بنيوية العنف في الإسلام المعاصر؟

ت ــ الاستشراق وفرضية بنيوية العنف في الإسلام

ينطلق الاستشراق في نظرته إلى الإسلام من عدة معطيات تاريخية، تبرر الفرضية القائلة بأن العنف في الدين الإسلامي تكويني، وذلك نتيجة لربطه الحاد بين الديني والسياسي، الأمر الذي يمنعه من إرساء أسس الديمقراطية والحداثة بسبب موانع داخلية تعيق مسيرة تقدمه؛ والمقاربة الكلاسيكية الكبرى التي يسوقها الاستشراق هي العلاقة الصدامية بين الغرب والإسلام، فالإسلام روحاني، لا عقلاني، نصوصي وعنيف، في حين أن الغرب علماني، عقلاني، متسامح وديمقراطي.

إن غالبية التفسيرات الاستشراقية التي عملت على ترسيخ فكرة ارتباط

---

(1) درويش، إبراهيم: الراحل مكسيم رودنسون في «السحر الأوروبي بالإسلام»، صحيفة القدس العربي، لندن، الخميس 27 ـ 5 ـ 2004، العدد 4668، ص 17.

الإسلام بالعنف جعلت من التأثيرات الثقافية القروسطية قاعدةً لها، وحاولت إسقاطها بطرق مختلفة سواء لجهة المقارنة بين الغرب المتقدم والشرق الاستبدادي المتأخر، أم لجهة تخريج الملامح التاريخية المظلمة التي خبرتها الحضارة الإسلامية والعمل بالتالي على توظيفها لترسيخ هذه الفرضية. لقد مرت العلاقات المادية والفكرية بين أوروبا والإسلام بمراحل لا تحصى، وإذا كان الاستشراق من نتائج هذه العلاقة بوصفه نمطاً في دراسة الشرق بعد «أن أنجز تحوله من إنشاء بحثي إلى مؤسسة إمبريالية»[1] مما يؤكد الترابط الوثيق بينه وبين السياسة، فإن ثمة قراءات صاغها كبار المستشرقين تربط بين العنف والإسلام وفشله في مواكبة الحداثة، ولتخطي هذه العقبة يتوجب قبول العالم الإسلامي للأنموذج الغربي. في معالجتنا لهذه الإشكالية سنجعل من سقوط الاتحاد السوفياتي، وبحث الغرب عن عدو إفتراضي، المحور الأساسي لتفكيك ونقد هذه الفرضية، ولهذا لن نتطرق إلى الاستنتاجات الاستشراقية الكلاسيكية، خاصة أن إطار الأطروحة يستقرئ التحولات والتأثيرات المعاصرة للعلاقة بين الغرب والإسلام.

بعد تداعي أركان المنظومة الشيوعية وانهيار حكوماتها وأحزابها، بدأت صورة جديدة وأفكار جديدة عن النظام العالمي، تميزت بزوال التناقض الحاد الذي استمر أكثر من سبعين عاماً (1917 ـ 1991) في داخل الحضارة الغربية بين الشيوعية الشمولية والليبرالية الرأسمالية، وبدأت تتكون ملامح عدو جديد، ودار الحديث عن شرق آسيا والصين، وعن الإسلام إلى أن استقر الفكر الغربي لأسباب كثيرة، كما أوضحنا من قبل، على اتخاذ الإسلام عدواً بديلاً من امبراطورية الشر الشيوعية، وكانت الصورة الخطية للغرب عن الدين الإسلامي جاهزة لأن تلبي ذلك. عندما بدأت ملامح توّجه الفكر الغربي والسياسة أيضاً في الغرب نحو اتخاذ الإسلام عدواً نشرت مجلة **«شؤون دولية»**، الصادرة عن جامعة كمبردج في إنكلترا ملفاً عن الإسلام لإثنين من أبرز علماء الإجتماع السياسي، **إدوارد مورتيمر وإرنست غلنر**، قدّما فيه الإجابة عن السبب في إتخاذ الغرب

---

(1) سعيد، إدوارد: **الاستشراق، المعرفة السلطة الإنشاء**، م.س، ص 120.

الإسلام عدواً فور سقوط الشيوعية، وجاء الجواب «برفض الإسلام للعلمنة والقبول بالقيم الغربية ومقومات الحداثة والعلمانية على وجه الخصوص»[1].

يُعتبر المستشرق الألماني المعاصر **جيرنوت روتر** من أهم المنتقدين لنظرية العدوّ الوهمي الذي يمثله الإسلام الأصولي، والتي سبق أن تحدث الرئيس الأميركي الأسبق **ريتشارد نيكسون** عنها حين رأى في كتابه **«الفرصة السانحة»**، أن العدو هو الإسلام الراديكالي، الذي «يريد استرجاع الحضارة الإسلامية السابقة وتطبيق الشريعة الإسلامية والمناداة بأن الإسلام دين ودولة واتخاذ الماضي هداية للمستقبل»[2]. دعا نيكسون في كتابه إلى ضرورة علمنة الإسلام ودعم الأنموذج العلماني الأتاتوركي في العالم الإسلامي، ولهذا من الضروري تحالف أميركا وأوروبا لمواجهة الأصولية الساعية إلى هذا البعث الإسلامي الجديد وأهمية دعم العلمانية في ديار المسلمين.

يعتبر جيرنوت روتر في نظريته عن العدوّ الوهمي التي صاغها الغرب في مرحلة القطبية الثنائية الرأسمالية - والاشتراكية والتي بددها إنهيار الاتحاد السوفياتي، أن الغرب أعاد هذه الرؤية إلى واجهة الصراع من جديد في العام 1990، إذ أعطت صورة صدام حسين كرمز للشرّ الفرصة المطلوبة، ويقول روتر «عندما انقضّ صدام حسين على الكويت مهدداً إمدادات الغرب بالطاقة، جاء هذا الإعتداء في الوقت المناسب تماماً، إلى درجة أن البعض لم يشأ أن يصدق أن هذا قد حدث من قبيل الصدفة ليقدم عدواً وهمياً جديداً هو: الإسلام»[3]. يحدد روتر أربعة أسباب لخوف الغرب من الإسلام: القنبلة الذرية الإسلامية، مسألة الحجاب، التطرف الإسلامي، صورة العدو الوهمي التي زالت «في إطار الصراع القديم بين الشرق والغرب، ولكنها عادت إلى الظهور من جديد بعد أن استيقظت الرغبة لدى أوساط معينة في الغرب لإيجاد عدو جديد، ولمّا كانت صورة

---

(1) عمارة، محمد: **الإسلام في عيون غربية**، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى 2005، ص 54.

(2) المصدر نفسه، ص 57.

(3) روتر، جيرنوت: **الإسلام والغرب الحوار المفقود**، تعريب ثابت عيد، مجلة فكر ونقد، المغرب، العدد الخامس، 1998، ص 20.

الإسلام كعدو كامنة في الغرب منذ ألف سنة على الأقل، فقد كان من السهل إحياؤها مرة أخرى»[1]. إن الخلاصات التي صاغها الاستشراق الكلاسيكي حول الإسلام والتي طالت تداعياتها السياسات الدولية الراهنة تكشف عن صورة نمطية موروثة من العصور الوسطى، لم تر في الإسلام إلا: «الوثنية والعنف والشبقية بكل ما يفترض ذلك من كفر وتوحش وانحلال»[2].

بعد انتقاده لنظرية العدو الوهمي يدعو روتر الغرب إلى تصحيح رؤيته عن الإسلام ويقول: «إن الغرب سيكون قد حقق الكثير من علاقته بالحضارة الأكثر قرباً له إذا توصل إلى حوار مع الإسلام يخلو من الكراهية والعنف»[3].

لا شك أن الغرب حين افترض الإسلام عدوه الوهمي الجديد، فإنه يقصد تلك الخطابات والممارسات الصادرة عن الحركات الإسلامية المعاصرة، ولكنه لم يفصل بين الإسلام والجماعات العنفية التي تأسست بفعل الأزمات السياسية والاجتماعية المعقدة، ولذلك نجده يساوي بين الإسلام والعنف وبين المسلمين والارهاب. هذا المزج هو نتاج مسارات صدامية متبادلة، بين الغرب والإسلام، تعود في حقيقتها إلى أهداف سياسية، وليس لأبعاد دينية عقائدية، ولذلك يظهر التوظيف الديني في المراحل والحقبات الانتقالية، من أجل إرساء قواعد جديدة للسياسات الدولية، التي ترافقها أنماط مختلفة من الأصوليات المسيحية واليهودية والإسلامية، والتي تعمل بدورها على ترسيخ فكرة الصدام بين الغرب والإسلام للتمويه عن أزمة شرعيتها السياسية.

فما هي الأسباب التي صاغها الاستشراق الحديث للتأكيد على فرضية العنف في الإسلام بدعوى نصوصيته التي لا تتلاءم مع الحداثة؟

يطرح المنطق الاستشراقي العلاقة بين الحداثة والأمم الشرقية ومن بينها العرب والمسلمون على نحو من الاستحالة والاستعصاء، معتبراً أنه على «الأمم

---

(1) المصدر نفسه، ص 29.

(2) أفايه، محمد نور الدين: **الإسلام في مُتخيل الغرب**، مجلة فكر ونقد، المغرب، العدد الخامس، 1998، ص 63.

(3) روتر، جيرنوت: **الإسلام والغرب الحوار المفقود**، م.س. ص 27.

الشرقية، أو أية أمم واقعة خارج المنظومة الحضارية الغربية، أن تقتبس التقنيات والمخترعات الغربية، وليس لها من خيار غير أن تقتبس أيضاً القيم والأفكار الأوروبية التي ارتبطت بتلك التقنيات تاريخياً واجتماعياً، وعليه فإن محاولة أخذ التكنولوجيا منفصلة تماماً عن إطارها الحضاري الأوروبي الغربي هي محاولة مستحيلة ومحكوم عليها بالفشل»[1].

هذا التمييز بين الحضارة الأوروبية والأمم الشرقية الأخرى ومن بينها الأمة الإسلامية، جعل من الغرب القاعدة التي يجب أن تتبعها بقية الشعوب إذا أرادت الدخول في الحداثة، أما في ما يتعلق بالإسلام فإن معظم الرؤى الاستشراقية تقول بوجود موانع أزلية كامنة في بنية النص الديني القرآني تمنع المسلمين من مواكبة الحداثة. في هذا الإطار يرى **برنارد لويس**[*] إن النظام السلطاني الإسلامي الوسيط، لدى سائر الفرق، يملك محددات لعنف السلطة والمعارضة معاً، تبدأ بالاعتبارات الدينية والأخلاقية، وتنتهي بالاعتبارات السياسية والظرفية. وقد تغير بعض الشيء بعد ضعف الخلافة، وظهور السلطنة. فقد عوضت السلطات النقص في شرعيتها بالإسراف في استخدام العنف في الداخل، ووازنته بتصعيد العنف في الخارج أو تجاهه. وما كان ذلك غريباً أو غير منطقي بسبب الهجمات الصليبية ثم الهجمات المغولية وهجمات التتار»[2].

إن **برنارد لويس** الخبير بالمسألة التركية حاول اجتزاء مراحل تاريخية لإظهار الطابع العنفي والاستبدادي في تاريخ الإسلام السياسي، وقد كرر هذه الفرضية

---

(1) الأنصاري، محمد جابر: **رؤية قرآنية للمتغيرات الدولية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1999، ص 147.

(*) هو أشهر مستشرق في الغرب حالياً بعد موت جاك بيرك ومكسيم رودنسون. ولد برنارد لويس في عام 1916 وبدأ ينشر مؤلفاته عام 1937، ومنذ ذلك التاريخ نشر عدة مؤلفات حول العالم الإسلامي، وقد أقام في الولايات المتحدة منذ عام 1974 بعد أن انتقل من بريطانيا، وهو متخصص في المسألة التركية. يعتبر من كبار المختصين العارفين بتاريخ الإسلام والشعوب العربية والإسلامية. من أهم مؤلفاته: أصول الاسماعيلية، عالم الإسلام، الإسلام والعالم العربي، كيف حدث الخلل، أزمة الإسلام، اللغة السياسية في الإسلام، أين الخطأ؟

(2) السيد، رضوان: **العنف والوعي والتاريخ السلطاني**، صحيفة الحياة، السبت 30 ـ 7 ـ 2005، العدد 15460، ص 14.

في كتابه **«أزمة الإسلام»** حين اعتبر أن الإسلام يفتقر إلى النقد التاريخي للنصوص الدينية كما حصل في المسيحية الأوروبية والأميركية. «لا ريب في أنه وُجِد لاهوت عقلاني أو ليبرالي أيام المأمون والمعتزلة والفلاسفة وابن رشد، ولكنه ضمر ومات منذ زمن طويل، وانتصر عليه التيار الحَرْفي المتشدد منذ سبعمائة سنة على الأقل أي التيار المتمثل بالمذهب الحنبلي. وربما وجد اللاهوت الليبرالي أي التفسير العقلاني الحر للدين مستقبلاً في الإسلام كما حصل في المسيحية الأوروبية بعد عصر التنوير، أما الآن فلا يوجد شيء من هذا القبيل، وهذا الفهم الانغلاقي يتعارض كلياً مع الحداثة العلمية والفلسفية المعاصرة»[1].

إن الخلاصة التي تقدم بها برنارد لويس حول الحرفيّة والتشدد بسبب الفهم الإنغلاقي للدين دقيقة في بعض جوانبها، ولكنه في قراءته لهذه الإشكالية لا يميّز ولا ينظر إلى وجود تيارات ومذاهب واختلافات، وهو لا يميّز بين التاريخ والسياسة والدين وهي مشكلة غالبية المستشرقين. تأكيداً على فرضية العنف في الإسلام وتعارضه مع الديمقراطية يرى برنارد لويس «أن التاريخ السياسي للإسلام كان أوتوقراطياً بالكامل، باستثناء الخلافة الأولى حين كانت الفردانية الفوضوية للقبيلة العربية ما زالت فاعلة. لقد وصف هذا التاريخ بالأوتوقراطية، لا الاستبداد، لأن الحكم كان مرتبطاً بالقانون الديني ويرجع إليه. وكان هذا القانون مقبولاً كحاكم عادل يحفظ سلطة القانون الديني (الشريعة) التي تحفظه بدوره. لكنه كان متسلطاً، وظالماً في الغالب وطغيانياً أحياناً. لقد غلب على الفكر السياسي للإسلام أقوال مأثورة مثل الظلم أفضل من الفوضى وينبغي إطاعة الحاكم»[2].

اللافت في آراء برنارد لويس هو ربطه التجربة السياسية الإسلامية الاستبدادية بالدين الإسلامي وليس بالبيئة الثقافية العربية، فهو في قراءته للتجارب التحررية من الاستعمار الأوروبي لديار العرب والمسلمين في القرن العشرين، توصل إلى

---

(1) Lewis, Bernard: L'islam en crise, Gallimard, Paris, 2003, p.p 151-152.

(2) لويس، برنارد: **الإسلام والشيوعية**، نص المقالة المنشورة بالإنكليزية في مجلة الشؤون الدولية في لندن في عدد كانون الثاني عام 1954، وقد أعادت صحيفة النهار نشره بعد ترجمته إلى العربية، إثر مؤتمر هرتسيليا الذي عقد في إسرائيل عام 2007، ومن أجل الإطلاع على النص بالكامل (را: صحيفة النهار، الأحد 11 ـ 2 ـ 2007، ص 17).

نتيجة مفادها أن المسلمين ارتكبوا أخطاء عندما اختاروا طريق الاستقلال، في ظل حكام سيئين بدلاً من البقاء تحت سلطة الحكام الكولونياليين الأوروبيين الجيدين. ولم ير برنارد لويس في نضال الشعوب العربية والإسلامية من أجل نيل الاستقلال السياسي فعلاً سياسياً وطنياً بل فعل عداوة للثقافة الغربية، **«لذلك فإن الإسلام الضعيف منذ قرنين، يبحث دائما عن دعائم لمقاتلة عدوه المتمثل بالديمقراطية الغربية»**[1].

لكن بعض التحولات طرأت على منهجية برنارد لويس في قراءته للإسلام والديمقراطية في مقال بعنوان: **«الحرية والعدالة في الشرق الأوسط الحديث»**، نشر في مجلة فورين آفيريز الأميركية عام 2005، خلص فيه إلى أن النسق السياسي الإسلامي يتأرجح بين تقليدين يعودان إلى عجز الإسلام، هما من جهة التقليد الثوري الاجتماعي ضد الاستبداد، والتقليد المؤسسي القائم على مبدأ طاعة ولي الأمر. ويرفض لويس مصادرة الجذور الثقافية للاستبداد الشرق أوسطي، أي ربطه بالخلفية الإسلامية، بل هو ظاهرة حديثة مرتبطة باللحظة المعاصرة وبالتاريخ الأوروبي.

يبقى أن برنارد لويس الذي خاض معارك كبيرة ضد الإسلام، يعتبر مرجعاً للمحافظين الجدد، وهو في العام 2005 اعتبر الانتخابات العراقية التي جرت تحت الاحتلال الأميركي بمنزلة فتح بونابرت لمصر منذ قرنين.

من بين الفرضيات التي حاولت إثبات مقاومة الإسلام للحداثة والعلمانية الأطروحة التي تقدم بها الانتربولوجي **إرنست غلنر**، فهو يجادل قائلاً إن الإسلام بخلاف الأديان العالمية الأخرى أثبت مقاومته للعلمانية والسبب في ذلك يعود إلى الأسس الاجتماعية لثقافة القبائل، الثقافة الدنيا، التي تقوضت مع تمركز سلطة الدولة والتمدن وعمليات الحداثة المقترنة بهما. ويتماهى المتمدنون حديثاً، أي البورجوازية الجديدة، مع الإسلام الأعلى للعلماء والسنة[2].

---

(1) المديني، توفيق: **برنارد لويس يضع الإسلام في مواجهة صدام الحضارات**، صحيفة المستقبل، بيروت، الأربعاء 7 أيلول 2005، العدد 2033، ص 12.

(2) زبيدة، سامي: **أنتروبولوجيات الإسلام**، مناقشة ونقد لأفكار إرنست غلنر، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 1997، ص 52.

لكن هل التجربة التاريخية للحضارة الإسلامية تؤكد رفضها التام للعلمانية؟

شهدت القرون الأربعة الأولى للهجرة حركة ثقافية مهمة استطاعت الخروج على قيود فرضتها السلطة الدينية، بحيث عالج المعتزلة مسائل جوهرية وأساسية، وافتتحوا حقلاً جديداً من المعرفة أنتج موقفاً عقلانياً نقدياً. فهم طرحوا مسألة خلق القرآن واتخذوا مواقف يمكن نسبتها إلى الحداثة، ومن الناحية العملية فإن الفكر المعتزلي أصبح المذهب الرسمي للدولة في عهد الخليفة المأمون. في هذا السياق يرى محمد أركون أن الإسلام بذاته ليس مغلقاً على العلمانية، فالمجتمع الإسلامي عرف العلمانية قبل المعتزلة عندما استولى معاوية على السلطة السياسية، فتشكلت من ذلك «إيديولوجيا التدبير التي تعطي للحاكم الحق في كل شيء باسم الدين، هذا الأمر وغيره من الخلافات حول السلطة ليس إلاّ عملاً واقعياً لا علاقة له بأية شرعية غير شرعية القوة»[1].

إن مشكلة الإسلام والديمقراطية ومدى مواكبته للحداثة والعلمانية، واقعة تحت تأثير الاسقاطات الاستشراقية من جهة والايديولوجيا السياسية السائدة في العالم العربي والإسلامي من جهة ثانية. ولذلك قبل طرح المقاربة بين الإسلام ومقتضيات الحداثة في العصر الراهن، يجب البحث عن الأسباب المؤدية لتأخر المسلمين وتقدم الغرب والتي تندرج في التخلف الاقتصادي والسياسي والاجتماعي؛ فالدين بجوهره لا يتضمن عوائق تمنع التقدم، والتفاوت التاريخي بين أوروبا والمجتمعات العربية والإسلامية لا يعود إلى تخلف الإسلام بجوهره أو تقدم المسيحية بجوهرها، وعليه «ينبغي الابتعاد عن التفسيرات الجوهرانية أو العنصرية التي تلصق بشعب ما خصائص أزلية، فالعامل الديني يلعب عميقاً الدور نفسه في هذه الجهة أو تلك»[2].

لقد تأثرت الدراسات الغربية حول الإسلام بالاتجاه الاستشراقي

---

(1) أركون، محمد: **العلمنة والدين، الإسلام، المسيحية، الغرب**، تعريب هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 1992، ص 98.

(2) أركون، محمد: **الإسلام، أوروبا، الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، تعريب هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية 2007، ص 10.

الكلاسيكي، هذا الترابط هو نتاج العوامل التاريخية القروسطية بين الإسلام وأوروبا، فالقرون الوسطى ما تزال حاضرة وبقوة عند المعنيين بالشأن الإسلامي والشرق أوسطي، ومع تصاعد حركية الإسلام الجهادي الذي مارس عنفه ضد الداخل قبل الانتقال إلى الجهاد الخارجي العابر للقارات، تحديداً بعد الحدث الدراماتيكي في الحادي عشر من أيلول، ترسخ الخوف الغربي اللامبرر من الإسلام، واعتبر أنه أكثر الديانات عنفاً. والحال عندما تصل حالة التأزم في إدارة السياسات الدولية إلى ذورتها، لأسباب سياسية واقتصادية لا تتعلق بالإطار العقائدي الديني، يستحضر المُتخيل(*) الأوروبي والإسلامي في آن الصور النمطية التاريخية ليبرر أسباب صدامه مع الآخر.

إلى ذلك تُعد الأصولية الإسلامية من أكثر المفاهيم تداولاً في الأدبيات الاستشراقية، لا سيما ما يتعلق بالصلة بين الباعث الأصولي ومشروع الحداثة، وفي هذا الإطار يرى فريدمان بوتنر أستاذ العلوم السياسية في ألمانيا «إن الظاهرة الأصولية وتأثيراتها ومفاعيلها لا تنحصر بمنطقة دون أخرى، فهي منتشرة في كل بقاع العالم»[1].

يجري بوتنر نوعاً من المقارنة بين التحديث والحداثة وموقف الأصولية منها، ويخلص إلى أن الأصوليين يرون في التحديث عملية تطورية ذات طابع قيمي محايد تؤدي إلى ارتفاع معدلات إنتاجية العمل البشري، في حين أن الحداثة كخطاب إيديولوجي ترتبط بتصورات قيمية محددة، ومهددة في الوقت نفسه للتصورات الدينية لأنها تنسب إنجازات التحديث كلها إلى الإنسان؛ وعليه فإن الأصولية لا تتقاطع مع التحديث، بل تقاطعهما يكون مع الحداثة كخطاب

(*) إن مُتخيل فرد أو فئة اجتماعية ما أو أمة ما، هو مجمل التصورات المنقولة بواسطة الثقافة، وكانت هذه الثقافة معممة شعبياً في الماضي بواسطة الملاحم والشعر والخطاب الديني، وهي اليوم معممة شعبياً بواسطة وسائل الإعلام أولاً ثم بواسطة المدرسة ثانياً. وبهذا المعنى يمكن القول إن لكل فرد ولكل مجتمع متخيله الخاص المرتبط باللغة المشتركة. وبالتالي يوجد هناك متخيل فرنسي وإنكليزي إلخ عن الإسلام، كما يوجد مُتخيل جزائري ومصري وإيراني عن الغرب. (را: أركون، محمد: **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**، تعريب هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1998، ص 40).

(1) بوتنر، فريدمان: **الباعث الأصولي، ومشروع الحداثة**، تعريب عمرو حمزاوي، مجلة المستقبل العربي، بيروت، نيسان 1997، العدد 218، ص 161.

إيديولوجي»[1] يستقرئ بوتنر في دراسته محاولات محمد عبده ورشيد رضا، ويقف عند حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين في مصر ويقول: «مثلما رفض الأصوليون البروتستانت القيم الفكرية العلمانية كذلك رفضها البنّا، ورفض الاستعمار كبنية سياسية ونبذ الجوانب الاقتصادية - الاجتماعية في رؤية الغرب الاستعمارية، ثم رفض العلمانية كونها الإطار الثقافي للتحديث الغربي. عملياً تكشف محاولة البنا وجماعته من خلال إمكاناتهم المادية الربط بين الثقافة الحديثة وبين أهداف أخلاقية نابعة من فهم أصولي للدين الإسلامي»[2].

تكشف المقاربة التي تقدم بها **فريدمان بوتنر** حول علاقة الأصولية الإسلامية بالتحديث والحداثة عن نظرة أوروبية جديدة للعالم الإسلامي يمكن إدراجها في رؤى ما بعد الاستشراق الكلاسيكي. هذا التحول أظهره بوتنر في تأكيده على أن الأصوليات المتنوعة من يهودية ومسيحية وإسلامية لا تعاكس التحديث بل تأخذ به، ولكنها بالمقابل ترفض الحداثة والعلمانية بالمعنى الايديولوجي لأنها تجعل من الإنسان محور العالم وهذا الأمر يتنافى مع ماهويتها.

من بين القراءات الجديدة لعلاقة الإسلام بالأصولية، يذهب **إنغمار كارلسون**، الكاتب والدبلوماسي السويدي، في الكتاب الذي وضعه عام 1994 بعنوان «**الإسلام وأوروبا تعايش أم مجابهة؟**»، إلى أن الظاهرة الأصولية ليست بنت الإسلام بل هي قائمة حتى الآن وبقوة في أميركا وتشكل قوة سياسية، وهي موجودة في السويد، وما الموسوية سوى حركة أصولية. «وهكذا فهذه الظاهرة ليست مقتصرة على الإسلام ومع ذلك غالباً ما يتم جعلها رديفاً للإسلام فحسب، حتى غدت أشبه ما تكون بالعلامة الفارقة التي تلصق على كل من يقول الله أكبر. وبالتالي فإن خوف الغرب من الأصولية الإسلامية فيه الكثير من الوهم، لأن الإسلام على عكس الايديولوجية الماركسية لا يستطيع أن يكون عاملاً سياسياً خارج محيطه الحضاري»[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص 168.

(2) مصدر سابق ص 175.

(3) كارلسون، إنغمار: **الإسلام وأوروبا تعايش أم مجابهة؟** تعريب سمير يوناني، منشورات صوت إسكندنافيا، السويد، الطبعة الأولى، 2000 ص، 50 ـ 52.

لا يختلف **أوليفيه روا في قراءته لتجربة ما يسميه بـ الإسلاموية ونزوعها نحو** العنف ورفضها للحداثة بمعناها الايديولوجي عن الطروحات التي تقدم بها كل من فريدمان وإنغمار. يقول: «تبدو نهاية هذا القرن في نظر الرأي العام الغربي كأنها حقبة تهديد إسلامي، وغالباً ما يرى الغربيون في بروز الإسلام على المسرح السياسي نوعاً من التقهقر والعودة إلى الأزمنة الغابرة، إذ كيف يمكن لمن يحيا في القرن العشرين أن يعود إلى القرون الوسطى؟ التاريخ علمنا أن البربرية كانت في قلب المدن، وأن ذلك لم يعن يوماً العودة إلى ما كان من قبل، ليست القرون الوسطى هي التي تعود من وراء الحداثة أو من تحتها، بل إن الحداثة نفسها هي التي تفرز أشكال الرفض الخاصة بها»[1].

إن محاولات البحث عن عوائق كامنة في بنية الدين الإسلامي تمنع عنه مجاراة الحداثة، لا تصمد أمام المراجعة العلمية الدقيقة لعلاقة الإسلام بالحداثة خاصة في مرحلة إشعاعه الحضاري، فقد خبرها مع المعتزلة ومع التجربة السياسية الإسلامية المتأسسة على ايديولوجيا التدبير والبراغماتية منذ الفتنة الكبرى وصولاً إلى تداعياتها المتلاحقة. وإذا كانت إشكالية الإسلام المُعاصر ترتكز على التسييس الحاد للمعطى الديني، فالحركات الإسلامية الراهنة لها أهدافها ومشروعاتها، وهي قد تسيّست بعد دخولها معترك العمل السياسي، وبهذا بقي الدين غطاءً يتمّ توظيفه عند الضرورة. وبالتالي فإن الإسلام كدين لا يتعارض مع الحداثة لأنه منذ بداياته انطلق من مبادئ حداثوية عالجت كافة جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية في البيئة التي نشأ فيها. وبالنسبة إلى إشكالية العنف فالديانات التوحيدية كلها، عاشت عنفها وبدرجات مختلفة، لأسباب تتعلق بمراحل تاريخية انتقالية عبرت عن حالات من التأزم الاجتماعي والسياسي. وعليه فالحركات الإسلامية المعاصرة، هي نتاج مجتمعات وكيانات مضطربة تعكس أزمتها مع نفسها ومع السلطة السياسية الحاكمة. فهل العنف في المجتمعات العربية هو أحد تجليات إشكالية علاقة الجمهور مع السلطة السياسية؟ وهل سوادُ المفاهيم القَبَليّة، وفقاً لرؤية إبن خلدون، هو الذي أحدث القطيعة النهائية بينها

---

(1) روا، أوليفيه: **تجربة الإسلام السياسي**، تعريب نصير مروة، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 1994، ص 11.

وبين الدولة؟ وإلى أي مدى أسهم الفكر السياسي الإسلامي الكلاسيكي في دعم مقولة المُستبّد العادل؟ من جهة أخرى كيف تنتج الفئات الجماهيرية العربية عنفها عبر غيابها الاختياري عن المشاركة في الحياة السياسية وبناء الدولة الحديثة؟

ثالثاً: عنف الجمهور العربي وإشكالية علاقته مع السلطة السياسية

تنطلق القراءات التي عالجت تعثر الحداثة في المجتمعات العربية المعاصرة من فرضية وجود مكونات اجتماعية تنتج العنف، وبالتالي فإن هذه الظاهرة لها امتدادها الثقافي والاجتماعي والسياسي، وهي بدورها تحدد الأرضية التي ترسخ ما يمكن تسميته بالقابلية للعنف.

وإذا كانت المجتمعات العربية الإسلامية الحالية تجمع في بنيتها محددات البداوة والحضارة، الأمر الذي يمنعها من مواكبة التطور الذي يشهده العالم المعاصر، فهي بالإضافة إلى هذا المعطى تحتوي في بنيتها على الأسس التي تعزز إنتاجها لهذا العنف، سواء لجهة رفض الانخراط في الدولة وعدم الانقياد للسياسة للقانون أم لجهة الإنسحاب من المشاركة في صناعة القرار السياسي. والحال كيف يُفسر ذلك وفقاً لنظرية إبن خلدون عن طبائع العرب وعوائدهم السياسية؟ وما هي تجليات هذه الظاهرة في الواقع العربي الراهن؟

في تحليله لطبائع العرب وإبتعادهم عن سياسة المُلك يقول إبن خلدون في مقدمته «والسبب في ذلك أنهم أكثر بداوة من سائر الأمم، وأبعد مجالاً في القفر، وأغنى عن حاجات التلول وحبوبها لاعتيادهم الشظف وخشونة العيش، فاستغنوا عن غيرهم فصعب انقياد بعضهم لبعض لإيلافهم ذلك وللتوحش... وسياسة المُلك والسلطان تقتضي أن يكون السائس وازعاً بالقهر وإلا لم تستقم سياسته... فإذا ملكوا أمةً من الأمم جعلوا غاية مُلكهم الانتفاع بأخذ ما في أيديهم وتركوا ما سوى ذلك من الأحكام بينهم... فبعدت طباع العرب لذلك كله عن سياسة المُلك»[1] وفي مكان آخر يقول ابن خلدون إن من عوائد العرب «الخروج في ربقة الحكم وعدم الانقياد للسياسة... فهم منافسون في الرئاسة وقل

(1) ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة، تاريخ العلامة ابن خلدون، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1983، ص، 267 ـ 268.

أن يسلّم أحد منهم الأمر لغيره ولو كان أباه أو أخاه أو كبير عشيرته، إلا في الأقل وعلى كره من أجل الحياء، فيتعدد الحكام منهم والأمراء، وتختلف الأيدي على الرعية في الجباية والأحكام فيفسد العمران وينتقص... فتبقى الرعايا في مملكتهم كأنهم فوضى دون حكم»[1].

إن النظرية الخلدونية منظوراً إليها من الواقع السياسي والاجتماعي الذي تعيشه المجتمعات العربية الراهنة، في ظل غياب مفاهيم العقد الاجتماعي التي صاغها كل من هوبز ولوك وروسو، تكشف عن وجود سمات خاصة لهذا الواقع، فالدولة لا تنشأ عن طريق العقد الاجتماعي وإنما عن طريق التغالب المدفوع بالعصبية القبلية، ولذلك مهما تطورت المجتمعات العربية المعاصرة، فإن البداوة تبقى فيها بشكل أو بآخر، وإذا تطورت الدولة فإن نزعة الاستيلاء على السلطة والتغالب موجودة. ومع أن العصبية القبلية قد خفّت، لكنها انتقلت من دائرة العشيرة إلى دائرة المدينة والمحلة. وعلى الرغم من مظاهر التحديث التي ينتسب إليها العالم العربي في الوقت الراهن شكلياً، إلّا أن طبيعة العلاقات السائدة تتحدد عبر العناصر المكونة للقبيلة، وليس على أساس ثنائية المواطن والدولة، ومعنى ذلك أن العلاقة بين المجتمع والدولة هي علاقة تبعية متبادلة غير قائمة على قوانين الحقوق والواجبات، الأمر الذي يعيق قيام دولة المواطن خصوصاً مع سيادة قيم البداوة في المجتمعات الحضرية، ولذلك فإن الجانب القيمي أو الفكري للبداوة، ألقى بتأثيراته على الواقع الراهن رغم موقف الإسلام الشديد الوضوح من إلغائها ودعوته إلى تركها وتحويل الولاء للمجموع والأمة والدولة.

في هذا السياق يرى **محمد عابد الجابري** «أن العلاقات في المجتمع العربي المعاصر ما زالت تتحدد بالأزواج التي تتشكل منها عناصر البنيتين المذكورتين: القبيلة، الغنيمة، العقيدة من جهة، والخلفية الخاصة، والعامة من جهة أخرى. وهكذا فالفرد العربي إنما يتحدد وضعه أساساً بالأزواج التي تشكلها العناصر المذكورة»[2]. والقبلية عند الجابري تعبّر عن طريقة في الحكم أو عن سلوك

---

(1) المصدر نفسه، ص 270.

(2) الجابري، محمد عابد: **الإنسان العربي بين وضعية أحد أفراد الرعية ووضعية المواطن**، مجلة المجلة، 27 ـ 10 ـ 2007، العدد 1445، ص 8.

سياسي واجتماعي يعتمد على ذوي القربى، بدل الاعتماد على ذوي الخبرة والمقدرة ممن يتمتعون بثقة الناس، وليس المقصود بالقرابة، قرابة الدم وحدها بل «كذلك كل ما في معناها من القرابات ذات الشحنة العصبية مثل الانتماء إلى مدينة أو طائفة أو حزب، ويصبح هذا الانتماء هو وحده الذي يتعين به الأنا والآخر في ميدان الحكم والسياسية»[1].

بالعودة إلى مفهوم الفرد في المجتمعات العربية وفقاً للحقل الدلالي السياسي السائد، فإن موقعه لا يندرج في إطار ثنائية الفرد/ المجتمع - الدولة، بل في كونه أحد أفراد الرعية التابع، حتى مفهوم المجتمع لا يمكن قياسه عملياً طبقاً للرؤية السياسية الأوروبية الحديثة، فالمنظومات المجتمعية تجعل من الانتماء الطائفي والمذهبي والحزبي أساساً لها، وعليه فإن غياب مقومات المواطنة والمجتمع المدني تدفع مجتمعاتنا إلى إعادة إنتاج مشاكلها وعنفها الداخلي عبر تسويغ **ثقافة اللاتغيير**، وتغليب المنظومة القيمية البدوية على المستويات كافة. وحين تحدث ابن خلدون في نظريته عن طبائع العرب وبعدهم عن سياسة المُلك، وإقتدائهم بالغالب، رغم ما يمارسه من قهر واستبداد، فهو عكس التركيبة النفسية والاجتماعية لعصره، وبالتالي فإن محاولة تطبيق ما خلص إليه ابن خلدون في الوقت الراهن يُبين مدى صوابية خلاصاته وتجلياتها المعاصرة. فهل النظام الأبوي العربي القائم على الهيمنة والتبعية والسلطة يمنع التغيير ومساءلة الحاكم؟

يقدم **هشام شرابي** في كتابه **«مقدمات لدراسة المجتمع العربي»** جواباً تفصيلياً لكيفية التعامل مع قيم وأنماط المجتمع الأبوي، القائم على أساس العائلة الأبوية التي تؤسس البنى النفسية والعلاقات الاجتماعية، التي تؤكد علاقة الهيمنة الأبوية السائدة خاصة سلطة الأب، هذه السلطة تتدرج بشكلها القمعي من العائلة إلى القبيلة والجماعة الدينية والإثنية والمجتمع والدولة، «وتتعزز هذه السلطة من خلال العمل الدائم على ربط مصير الفرد بمصير الجماعة. في هذا الاطار من الخضوع والتبعية لا مكان لمفهوم العقد الاجتماعي، ولا روادع للقوة الفردية

---

(1) الجابري، محمد عابد: بنية عميقة وأخرى على السطح، مجلة المجلة، 14 ـ 10 ـ 2007، العدد 1444، ص 8.

لرأس الجماعة، شيخ القبيلة أو الزعيم السياسي، إلا القوة المادية والدين، ولا قانون إلا لخدمة الوضع القائم أي العرف»[1].

يردّ شرابي رسوخ هذا الأساس ومتانته إلى قدرة القبيلة على المحافظة على نفسها وعلى تماهي الفرد مع قبيلته. هذا على المستوى القبلي، أما على المستوى الديني، فإن عظمة الإنجاز السياسي حققه الإسلام بشخص النبي الكريم، فالأمة الإسلامية لم تستطع أن تكون أكثر من قبيلة عظيمة تجسد الأخلاقيات القبلية العامة، لذلك اتخذ مفهوم الخضوع معناه المتجدد وهو الخضوع للأمة القبلية ولرموزها: الله. لذلك يظهر التمفصل واضحاً ومتيناً بين القبيلة والدين، الأساسين الحاملين للنظام الأبوي التقليدي والمُستحدث[2].

والحال إذا كانت المجتمعات العربية واقعة بين القبلية المستعصية على الانخراط في الحداثة ودولة القانون والواجبات، وبين النظام الأبوي الذي يمنع التغيير والانقلاب الإيجابي على الموروثات المقدسة، هل يسمح لنا ذلك بمقاربة هذا الواقع عبر مقولة المُستبد العادل؟

إن مفهوم الاستبداد في القاموس العربي الإسلامي، لم يكن له ذلك المضمون السلبي الذي تحدثت عنه المرجعية الغربية[*]، والذي يعني «انفراد فرد أو مجموعة من الأفراد بالحكم أو السلطة المطلقة من دون الخضوع إلى قانون أو قاعدة، ومن دون النظر إلى رأي المحكومين»[3]. والاستبداد في المقاربة العربية

---

(1) شرابي، هشام: **مقدمات لدراسة المجتمع العربي**، الدار المتحدة للنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1975، ص 63.

(2) شرابي، هشام: **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1992، ص 101.

(*) تحدث الكثير من الفلاسفة الغربيين عما أسموه بالاستبداد أو نمط الانتاج الآسيوي، أي هيمنة الدولة في سياستها المطلقة وملكيتها لوسائل الإنتاج، والتي تسيطر على كل المقدرات الاقتصادية في هذه الدول، هذه الأفكار التي تحدثوا عنها في مسألة الاستبداد الشرقي، انطلقت بعد حركة التنوير في الغرب، وبروز الايديولوجيات المناهضة للبابوية، بعد إقصائها عن الحياة العامة (أنظر: عبد المهدي، عادل: **إشكالية الإسلام والحداثة**، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، 2001، ص 238).

(3) موسوعة السياسة، مجموعة من الباحثين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1990، ص 166.

الإسلامية «يعني الحزم وعدم التردد في اتخاد القرار وتنفيذه. ومن هنا تلك العبارة الشهيرة إنما العاجز من لا يستبد، ولكن الاستبداد يجب أن يُقرن بالعدل، أما الاستبداد من دون عدل فكان له اسم آخر في المرجعية العربية وهو الطغيان»[1].

بلورت الاصلاحية الإسلامية من خلال بعض روادها مقولة المستبد العادل، فالأفغاني ارتأى أن مشكلات الشرق لا يمكن حلّها إلا من خلال المستبد العادل الذي يحكم بالشورى، فالحاكم القوي والعادل هو الذي يمكنه إدارة الشرق بدوله وإماراته من دون اللجوء إلى التفرد بالقوة والسلطان.

في السياق نفسه يرى الإمام محمد عبده أن الاصلاح السياسي والاجتماعي والاقتصادي لا يتمّ إلاّ من خلال مستبد يتمكن به العدل أن يصنع في خمسة عشرة سنة ما لا يصنع العقل وحده في خمسة عشر قرنا»[2].

وفقاً للقراءة التي تقدم بها برهان غليون تعود فكرة المستبد العادل عند محمد عبده إلى فساد تربية الحاكم والمحكوم معاً في ذلك العصر، ولذلك اعتبر أن إصلاح التربية الإسلامية هو الطريق إلى إصلاح الأوضاع السياسية، وقد أقام على هذه الرؤية نظريته التي تجعل من تكوين الرأي العام والتقدم في تربيته حجر الزاوية في العمل السياسي من أجل التغيير[3].

إن الذي يهمنا أيضاً من استحضار مقولة المستبد العادل في الفكر الإسلامي السياسي، توضيح علاقة الرعية أو الجمهور العربي بالمستبد، فالعلاقة بينهما لا تتأسس على الصراع من أجل الاستقلال وفتح باب المشاركة للناس في الحكم والثورة والقوة، وإنما تهدف إلى إيقاف الظلم ونشر العدل من دون اللجوء إلى مساءلة الحاكم ونقده وإسقاطه. والحال تكشف علاقة الحاكم بالمحكوم في

---

(1) الجابري، محمد عابد: **المستبد العادل**، بديلاً للديمقراطية، جريدة الاتحاد، الأمارات العربية، 9 ـ 6 ـ 2002، ص 10.

(2) الجابري، محمد عابد: **المشروع النهضوي العربي مراجعة نقدية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1996، ص 130.

(3) غليون، برهان: **الوعي الذاتي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1992، ص 68.

المجتمعات العربية المعاصرة عن سيادة البنى العصبية، التي تشكل أكبر سند للاستبداد، التي تولد بدورها علاقات التسلط الفوقية مقابل علاقات الخضوع والتبعية. فالخطاب التعبوي السياسي الصادر عن المرجعيات السياسية الرسمية هو خطاب لا حواري، توجيهي، يعمل على فرض الطاعة للحاكم، وهذا ما شهدناه ونشهده في العديد من الأنظمة العربية القائمة على الخطاب الشعبوي.(*) كما أن آلية التطويع الذاتي الذي يلجأ إليه الجمهور العربي تؤدي إلى استسلامه ورضوخه إلى نظام الحكم الاستبدادي، مما ينتج فئات اجتماعية اعتادت على الظلم والطاعة واختارت عبوديتها بنفسها، لأسباب تتعلق بتركيبتها البنيوية التي تآلفت مع الأنظمة القمعية وتمرست في تجديد مشاكلها. إن العلاقة بين الحاكم والمحكوم في مرحلة الدولة الوطنية ظلت تحكمها ذهنية الرعية وتقاليد الولاءات القبلية، ونتيجة لذلك لم يتم بناء المجتمع المتقدم بمعناه الحداثوي الغربي. وإذا أردنا تعريف مجتمع الحداثة فهو عبارة عن نظام يُؤلِّفُ باتساق مفردات الوطن - الدولة - المجتمع، بحيث يدل كل مجتمع على أنه كيان اجتماعي منظم من قبل الدولة الوطنية، وهو كيان له مجاله ومواطنوه المحددون بوضوح، ويُمارس عليهم نظام تسيير الشأن العام[1]. عملياً لم تنجح الدولة الوطنية في المجتمعات العربية في ترسيخ ثقافة مجتمع حداثي، فالملامح التسلطية للأنظمة السياسية الراهنة، وحالة الاستلاب التي يعيشها الفرد تجاه الدولة، مع ما يرافقها من سيطرة التقاليد القبلية على مستوى المؤسسة السياسية الحاكمة والفئات الجماهيرية غير المتكونة في إطار مفهوم المواطنة، أعاق تشكل المجتمع الحداثي الذي يتعارض بكليته مع

(*) للشعبوية عدد من الخصائص الأولية: أولها أنها تمثل ثورة ضد النخبة، وهي تزعم أن السياسة شيء سهل، ويمكن إدراكها بالنسبة إلى الجميع، وان إعتبارها معقدة يعود إلى مكيدة وضعها النخبويون لإبقاء المواطنين العاديين خارج صنع القرار. كذلك فإن معظم جماهيرها هم من الأميين والجماهير الفقيرة، وهي الشريحة التي وصفها كارل ماركس بنبرته النخبوية المرتفعة بالبروليتاريا الرثة أو قاع المجتمع. بالمقابل من ذلك فالشعبوية هي الفئات الجماهيرية المخدوعة من السلطة السياسية الحاكمة بشعارات ايديولوجية، لا تقيم إعتباراً لمشاركة الناس في الحياة السياسية، في هذا الإطار تشكل التجربة الناصرية دليلاً على ذلك.

(1) Urry, John: Sociologie des Mobilités: Une Nouvelle Frontière pour la Sociologie, Armand Colin, Paris, 2005, p.p 21- 22.

الذهنية القبلية التي ظهرت تأثيراتها على مستوى الدولة والمجتمع، ولذلك «فإن البنية النوعية لصلات القرابة واستمرار الصلة القبلية والجهوية على قوتهما يشوّهان كل تركيب عقلاني للدولة، وكل سير مستقل للمؤسسات. لذا فالدولة غير قادرة على تربية المجتمع كما أن المجتمع غير قادر على تربية الدولة»[1].

والحال هل ثنائية الاستبداد السياسي والاستلاب الاجتماعي هو نتاج التاريخ العربي والإسلامي؟

استمدّت بعض حالات الحكم في البلدان العربية إدارتها السياسية من التجربة التاريخية العربية والإسلامية، وفي هذا الإطار يُعتبر كتاب الأحكام السلطانية من أمهات الكتب التي كرست سلطة الحاكم المطلقة في كل شيء تقريباً، بحيث تقتصر قيمة أهل الحل والعقد في هذا المجال على مفهوم الشورى غير الملزمة، فتظل للحاكم السلطة القصوى التي هي المعادل المادي للاستبداد.

تاريخياً لم يتناول التراث الفقهي السياسي والأحكام السلطانية مفهوم الدولة بالمعنى السياسي الجغرافي المتضمن عناصر: الأرض والشعب والسلطة، بل إن مفهوم الدولة كان يُستخدم دوماً بمعنى قريب مما يطلق عليه الآن الأنظمة السياسية، وفي هذه الحدود تطلق تسميات مثل دولة بني مروان، ودولة بني العباس، من دون أن يتجاوز الأمر هذا المعنى، أما الخلافة فهي صورة للكيان السياسي، السلطة فيه مركزية تتجمع في شخص الإمام/ الخليفة. هذه المعادلة التي استمدت شرعيتها من التجربة التاريخية الإسلامية، أدخلت الدولة الوطنية المعاصرة في صياغة جديدة للنظام السياسي الاستبدادي. فقد جعلت الحاكم أو الزعيم يستمد شرعيته من نظام الحزب الواحد، الذي يؤدي بدوره إلى إلغاء الصراع الفكري والثقافي والتناوب السلمي الديمقراطي على السلطة، وبالتالي إخضاع تنظيمات المجتمع المدني لمنطق هيمنة أجهزة الدولة.

لا ريب أن التجربة التاريخية للعنف السياسي العربي تعود لعوامل مختلفة، أهمها أزمة الشرعية. لذلك تلجأ الدولة إلى ممارسة هذا النوع من السلطة

---

(1) جعيط، هشام: **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**، تعريب محمد الصيادي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1984، ص 175.

القهرية، مثلما هو حاصل في أكثر البلاد العربية، «وهي بذلك تفصح عن أزمة الشرعية فيها، وتكشف عن مقدار ما تعانيه من غياب المشروعية السياسية للسلطة. إن ممارسة القهر تعبير عن عجز فادح في القوة لدى السلطة والدولة، وليس تعبيراً عن القوة أو عن فائض في القوة لديها، والدولة القوية لا تلجأ إلى ممارسة القوة العمياء، أي القهر، لأنها لا تخاف المجتمع ولا تخشى على نفسها من حراكه السياسي»[1].

بالمقابل إن علاقة المجتمعات العربية مع الدولة الوطنية الحديثة سيئة جداً، ففكرة الدولة في الوعي الجمعي تصطدم بالموروث القبلي والعشائري، الذي تسوده روابط الجماعات ما قبل الوطنية، كالعائلة الممتدة والعشيرة والطائفة والجماعة العرقية، ولهذا يرفض الانصياع للقوانين وفي حال تطبيقها يعتبرها نوعاً من الإهدار لحقوقه وحرياته. كما أن الحديث عن الاستبداد الشرقي لا تعود عوامله للسلطة السياسية المطلقة فقط، بل إلى سيادة الولاءات القبلية، والعلاقات الاجتماعية ذات الطابع الأبوي التي تجعل من الفرد كائناً مثالياً عاجزاً، يُقدس الحاكم ويُسبغ عليه صفات القداسة، فتغلب عليه عبادة الأب القائد الذي لا يحاسب ولا يخضع للمساءلة السياسية والشعبية. وبهذا الأسلوب تعيد المجتمعات العربية انتاج مشاكلها الكامنة من خلال ممارستها لآلية العنف الذاتي الاختياري، أي أنها لا تحاكم السلطة بل تتمرس في إخفاء نقمتها.

إن الجمهور العربي هو الذي ينتج مشاكله مع السلطة السياسية، وهو إذا لم ينفصل عن إيديولوجيته المهزومة كما وصفها ياسين الحافظ، فإنه سيظل يكرر بنفسه إنتاج مآسيه[2]. لم تستطع المجتمعات العربية، في ظل تفاقم إشكالياتها مع السلطة السياسية الرسمية، الخروج بدولة حديثة قائمة على الديمقراطية والمشاركة في صناعة القرار السياسي. ومع سيادة الأنظمة الوراثية الملكية والجمهورية

---

(1) بلقزيز، عبد الإله: **القوة والعنف والشرعية**، نقلاً عن منبر الحوار الإلكتروني: Menber-alhewar.com/forum.Php

(2) خليل، خليل أحمد: **سوسيولوجيا الجمهور السياسي والديني في الشرق الأوسط المعاصر**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت الطبعة الأولى، 2005، ص 335.

نلاحظ زيادة الشرخ بين الفئات الحاكمة والمحكومة، إذ عاد السؤال الديني يطرح نفسه، في مراحل الأزمات والتحولات، وطرحت الحركات الإسلامية نفسها بديلاً عن الدولة ولكنها دخلت هي الأخرى في الصدام معها، فما هي المعضلات التي تواجهها؟ وهل أثبتت الحركات الإسلامية تجربتها السياسية فشلها؟

رابعاً: الحركات الإسلامية المعاصرة ومُعضلة التطويع والمراجعة. (الحالتين المصرية والتركية)

إن الإلتباس الذي تُثيره الحركات الإسلامية المعاصرة في إطار علاقتها مع الأنظمة السياسية الحاكمة والمجتمع، لا سيما ما يتعلق برؤية الإسلامويين للنظام السياسي الإسلامي ومتعلقاته كالحاكمية والشورى وجاهلية المجتمع، أدخلها في حالة من الصراع مع الدولة ليس لجهة مدى قابلية تطبيق هذه الأحكام في الوقت الراهن فقط، بل لجهة علاقتها مع السلطة السياسية وما نتج عنها من عنفٍ وعنف ومضاد، دفع الكثير من هذه الحركات إلى مراجعة أهدافها وايديولوجيتها، وخصوصاً بعد النماذج الهشة في كل من السودان وأفغانستان، أو الأنموذج المأزوم في إيران والكثير التعقيد في تركيا. في هذا السياق سنتطرق في تحليلنا إلى حركة الإخوان المسلمين في مصر وعلاقتها مع النظام والمجتمع باعتبارها الحركة الأم لكافة الحركات الإسلامية، آخذين بالاعتبار الحالة التركية وتجلياتها الراهنة.

بداية ما هي المنطلقات السياسية لحركة الإخوان المسلمين التي أسس لها حسن البنّا؟ وكيف يمكن تحديد العلاقة بين الدولة والمجتمع وفقاً للرؤية الإخوانية؟

1. ينطلق حسن البنا في تصوره لموقع السلطة من الدين، من فهمه لطبيعة الإسلام نفسه باعتباره نظاماً شاملاً، يقدّم أجوبة على كل شؤون الحياة، «فالإسلام نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعاً فهو دين ووطن، أو حكومة وأمة. وهو خلق وقوة، أو رحمة وعدالة. وهو ثقافة وقانون، أو علم وقضاء. وهو مادة وثروة، أو كسب وغنى. وهو جهاد ودعوة، أو جيش وفكرة. كما هو عقيدة صادقة وعبادة»[1].

---

(1) البنّا، حسن: مجموعة رسائل الشهيد حسن البنا، دار القلم، بيروت، 1984، ص 7.

انطلاقاً من شمولية الإسلام أكد البنّا على أن علاقة الدين بالسياسة هي بمثابة الأصل السياسي. «فمن ظن أن الدين لا يعرض للسياسة، أو أن السياسة ليست من مباحثه، فقد ظلم نفسه أو ظلم علمه بهذا الإسلام. واعلمْ أن الشريعة أصل والمُلك حارس، وما لا أصل له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع»[1].

اعتمد حسن البنّا على المرجعية الفقهية والنصية في سبيل تأكيد أفكاره، ولكنه فارق التيار التقليدي والشائع عند فقهاء أهل السُنّة والجماعة في اعتبار الحكم والسياسة من الأمور الفرعية، فهو قد اعتبر الحكم أصلاً من أصول الدين قائلاً: «والحكم معدود في كتبنا الفقهية من العقائد والأصول، لا من الفقهيات والفروع، فالإسلام حكم وتنفيذ، كما هو تشريع وتعليم، كما هو قانون وقضاء، لا ينفك واحد منها عن الآخر»[2].

شكل عنوان **«الإسلام دين ودولة»** الحجر الأساس للفقه السياسي عند الإخوان المسلمين في مصر وكافة تيارات الإسلام السياسي في العالمين العربي والإسلامي، التي عملت المرجعيات الدينية بالمقابل على تأصيلها. وفي هذا المجال يؤكد **يوسف القرضاوي** على أن الإسلام دين ودولة قائلاً «إن تاريخ الفكر الإسلامي في عصوره المختلفة، لم يعرِفْ أحداً من رجاله، من أي طائفة كانت من المتكلمين أو الفقهاء أو الأثريين أو المتصوفة أو حتى من الفلاسفة، نادى بفصل العقيدة عن الشريعة، أو الدين عن الدولة، أو الرسالة عن الحكم. والإسلام كما شرعه الله، وكما بلّغه رسوله، لا بد أن يكون سياسياً لأن شريعته شريعة شاملة، والفقه الإسلامي تناول الحياة كلها، من أدب قضاء الحاجة إلى بناء الدولة واختيار الخليفة»[3].

إن الربط الحاد بين الديني والسياسي عند مؤسس حركة الإخوان المسلمين، أفضى إلى بلورة شعارات الحاكمية وجاهلية المجتمع التي وصلت إلى ذروتها مع

---

(1) المصدر نفسه، ص 359.

(2) المصدر نفسه، ص 272.

(3) القرضاوي، يوسف: **الإخوان المسلمون 70 عاماً من الدعوة والتربية والجهاد**، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 2001، صص 174 ـ 175.

خلاصات المودودي وسيد قطب، الأمر الذي أدخل الإخوانية المصرية في صراع دموي طويل مع السلطة، رافقه تأطير ايديولوجيا التكفير الدافعة لاستخدام العنف في المجتمع الإسلامي، رغم الواقعية والاعتدال اللذين حاولت جماعة الإخوان المسلمين الظهور بهما على المسرح السياسي في مراحل معينة. وجَّه البنا دعوته العلنية للجوء إلى العنف الناتج في رأينا عن الطبيعة السرية واستعجال المواقف وحرق المراحل فقال: «أيها الإخوان المسلمون وبخاصة المتحمسون المعجلون منكم. اسمعوها مني كلمة عالية داوية، إن طريقكم هذه مرسومة خطواتها موضوعة حدودها، وقد تكون طريقاً طويلة لكن ليس هناك غيرها. وفي الوقت الذي يكون فيه منكم ثلاثمائة كتيبة قد جهزت كل منها نفسها، روحياً بالإيمان والعقيدة، وفكرياً بالعلم والثقافة، وجسمياً بالتدريب والرياضة، في هذا الوقت طالبوني بأن أخوض بكم لجج البحر، وأقتحم بكم عنان السماء، وأغزو بكم كل عنيد جبار، فإني فاعل إن شاء الله»[1].

إزاء هذه الدعوة الصريحة لاستخدام العنف ما هي طبيعة النظام السياسي الذي يريده البنا؟

يتمحور الحقل السياسي عند حسن البنا حول مفردة الحكم ومشتقاتها، فيطلق نظام الحكم، والحكومة في الإسلام والحكم الإسلامي، ومسؤولية الحاكم، ولا يشيع مصطلح الدولة الإسلامية أو الخلافة الإسلامية في متن نصه. «ويقترب مفهوم الدولة لديه من الدولة باعتبارها الحكومة، أي مجموعة القيادات والأفراد الذين يتولون مواقع إتخاذ القرار، وسلطاته من النظام السياسي»[2]. على الرغم من لا مركزية الخلافة عند البنا إلَّا أنه يعتبر نظام الخلافة الإسلامي، هو النظام الأساسي في صورة حكم الإسلام السياسي، لأن الخلافة هي رمز الوحدة الإسلامية، ومظهر الارتباط بين أمم الإسلام، وأنها شعيرة إسلامية يجب على المسلمين التفكير في أمرها والإهتمام بها»[3].

---

(1) البنا، حسن: **رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، دار القرآن الكريم، بيروت، الطبعة الثانية، 1984، ص 24.

(2) أبو طه، أنور: **مرجعيات الدولة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر**، م. س.، ص 164.

(3) البنا، حسن: **مجموعة الرسائل**، م.س.، ص 384.

لم يتطرق البنا مباشرة إلى الخلافة لكنه اعتبر أن الدولة أو الحكومة الإسلامية ليست فقط الهيئة التي تنظم شؤون الناس، بل تتجاوز مثل هذا الوصف لكي تشترك أخلاقياً في حماية العقيدة، وفي سيادة الدين من أجل العمل على التجديد الانساني، وتغيير أسلوب حياة الانسانية بموجب روح الدين. إن وظيفة الدولة من وجهة نظر البنا هي شأن عالمي، خصوصاً أن التغييرات الجغرافية ليست قابلة للزوال مع الدعوة الإسلامية وبالتالي على الدولة أن تحقق عالمية الدعوة. وعليه فإن عالمية الدعوة تجعل من وجود خلافة عالمية ضرورة على المستوى الدولي، على أساس أن الخلافة هي المؤسسة التي تتجاوز المكان والحدود وما شابه[1].

حدد البنا ثلاث قواعد لقيام نظام الحكم في الإسلام: «مسؤولية الحاكم - وحدة الأمة - واحترام إرادتها»[2]. وتشكل الأمة القاعدة الأساسية للحكم الإسلامي، فهو قدَّم الأمة على الحاكم دون تقديمها على الدولة، أما تمثيل الأمة فهو منوط بأهل الحل والعقد وليس بالانتخاب الحر لممثليها. لا ريب أن مفهوم الأمة عند الخطاب الأصولي هو الأساس الجوهري لتأسيس الفكر السياسي عند كافة دعاة إنشاء الدولة الإسلامية، والترابط البنيوي بين الأمة والخلافة المنشودة عبارة عن تداعم أو تكافل بين النص القرآني والتجربة السياسية. وعليه فالعلاقة بين الإسلام كدين والأمة الإسلامية في تجربتها التاريخية هي علاقة متداخلة ومتساندة «بين المعنى الديني والمعنى الاجتماعي التاريخي للأمة، في التكوين النفسي الثقافي الذي تحمله المجتمعات العربية من تاريخها الطويل، القديم والحديث، فالمعنيان يتداخلان ويتساندان، بحيث أن ما يُفتقر إليه بالمعنى الديني من تجاوب وتطابق في الواقع القائم يوفره بشكل ما المعنى الاجتماعي التاريخي، وأن ما يفتقر إليه هذا الأخير من عمق تراثي ودفع صوفي يقدمه المعنى الديني، بشكل صريح أو ضمني، من هنا الغنى الهائل المخزون في لفظ الأمة»[3].

---

(1) الموصللي، أحمد: **موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2004، صص 294 ـ 295.

(2) البنا، حسن: **مجموعة الرسائل**، م.س.، ص 263.

(3) نصار، ناصيف: **مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ**، دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي، دار أمواج، بيروت، الطبعة الرابعة، 1992، صص 13 ـ 14.

أدى تعثر قيام الدولة الإسلامية التي دعا إليها البنا إلى إدخال حركة الإخوان المسلمين في دوامة العنف مع السلطة السياسية الحاكمة، التي مارست بدورها العنف المضاد، والاستبعاد الجزئي، لا الشامل، عن الساحة السياسية المصرية. ويمكن تقسيم مراحل المواجهة بين السلطة والإخوان إلى ثلاث: الأولى، كانت عقب حرب فلسطين وشهدت مواجهة بين النظام الملكي والإخوان، انتهت باغتيال حسن البنا؛ والثانية، يمكن وصفها بأنها كانت ذات منحى استئصالي، وجرت بين نظام ثورة يوليو (تموز) والجماعة، وشهدت محنتين رئيسيتين: الأولى عام 1954 والثانية عام 1965؛ والمواجهة الثالثة، هي التي تشهدها الساحة السياسية المصرية في الوقت الراهن خاصة بعد انتخابات 2005 والتي أدت إلى حصولهم على ثمانية وثمانين مقعداً في مجلس الشعب.

إن أثر الإخوان المسلمين في ما يتعلق بمبدأ العنف «لم يقتصر على المستوى التنظيمي والتعبوي والعلاقة مع السلطة، بل امتد إلى المستوى الفكري والتربوي»[1] ولذلك يمكن اعتبار ايديولوجية التكفير والجاهلية والحاكمية التي عرفت ذروتها مع سيد قطب، أحد أسباب العلاقة الصدامية مع المؤسسات الحاكمة، مما يعني أن هذه المصطلحات هي نتاج هذا الصراع وليست حكماً تأسيسياً يجد مسوغاته في القرآن والسُنّة. إلى ذلك إذا افترضنا أن حركات الإسلام السياسي فشلت في مشروعها لبناء الدولة الإسلامية المنشودة، فكيف يمكن قراءة ذلك في ضوء تجربة الإسلام التاريخية؟ يحاول برهان غليون أن يميز ما يسمى بالنظام السياسي في الإسلام، عن مفهوم الدولة الإسلامية. فإذا كان النظام السياسي يشير إلى مجموعة القواعد والمبادئ والأهداف التي تحدد نمط ممارسة السلطة العامة في المجتمع، فإن مصطلح الدولة الإسلامية مصطلح مبتدع، حيث يُعبر عن تأثر الفكر الإسلامي المعاصر بالفكر القومي الحديث السائد، ذلك أن هذا الفكر هو الذي يعطي للدولة هذه الأهمية الاستثنائية والخاصة، التي تجعل منها المعبود الحقيقي للمجتمع، لأنه يطابق فيها بين هوية هذا المجتمع وقيمه

(1) عماد، عبد الغني: **حاكمية الله وسلطان الفقيه**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1997، ص 50.

ونظامه وغاياته. وهكذا لم تكن للدولة في الإسلام الأول قيمة إيجابية، ولم تكن لها في الإسلام التاريخي نفس الأهمية التي تميل إلى إعطائها لها اليوم، والتي جاءت بالضبط للتقليل من قيمة الدين، بل تهميشه وخلق بديل عنه. ولذلك فالصراع اليوم بين الحركات الإسلامية وأعدائها ليس على تعيين حقيقة الإسلام، وإنما يرتبط نزاعها النظري في الصراع على السلطة بمسألتين رئيسيتين: تداول السلطة وعلاقة الدولة ومؤسساتها بالمجتمع[1].

بالعودة إلى مفهومَيْ الحاكمية والجاهلية وتفسيراتها مع المودودي وسيد قطب، تلقفت حركة الاخوان المسلمين هذه المفاهيم وعملت على إضفاء الطابع الحركي العنفي عليها، بعد أن قطعت بشكل نهائي مع أسلوب الدعوة التقليدي القائم على نشر الهداية والعمل الصالح، ونتيجة لذلك دخلت الاخوانية المصرية في حالة من الصدام مع الدولة التي لجأت إلى خيار «العنف الدولتي» كما يسميه نبيل عبد الفتاح في كتابه «النص والرصاص»، في تعاملها مع الحركة، مما أسبغ مزيداً من العنف العقائدي الذي تأسس إثر علاقة التجاذب والتنافر بين الطرفين. إن العنف المتبادل بين حركة الإخوان والسلطة منذ أواسط الخمسينات حتى الوقت الراهن، أدى إلى زيادة التشدد في المنظومة القيمية عند قادة الحركة، ولهذا فإننا نشهد نسقاً لإنتاج الأفكار والقيم يلبّي عمليات المواجهة الضارية بالنار والدم، وليس نسقاً ينتج في ظل ظروف وتفاعلات طبيعية أو عادية تؤدي إلى خلق رؤى وأفكار وقيم تدور حول التنظيم الاجتماعي والسلطة السياسية والأنظمة الاقتصادية»[2].

لم تتشكل العلاقة بين حركة الإخوان المسلمين والسلطة إلاّ في إطار العنف المتبادل؛ لكن الحركة أدخلت العديد من التغييرات على خطابها، فلم تعد تطالب بتطبيق صارم للحاكمية رغم عدم تخليها بوضوح عن هذا المطلب. ففي وثيقتهم

(1) غليون، برهان، العوا، محمد سليم: **النظام السياسي في الإسلام**، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 2004، ص 64.

(2) عبد الفتاح، نبيل: **النص والرصاص، الإسلام السياسي والأقباط وأزمات الدولة الحديثة في مصر**، دار النهار، بيروت، الطبعة الأولى، 1997، ص 249.

2004 فرقوا بين المرجعية العليا التي بقيت إلهية للشريعة، والسلطة التي تدير شؤون الناس، ولكن يبقى طرحهم لـ «شعار الإسلام هو الحل» وإقامة الدولة الإسلامية التي تطبق الشريعة، جزءاً أساسياً من عقيدتهم وأهدافهم بعد أن ابتعدوا عن خيار العنف. فما هي التطورات التي عرفتها حركتهم بعد دخولها في العمل السياسي العلني والانتخابي؟

أظهر الإخوان المسلمون اهتماماً بالمشاركة في العملية السياسية منذ الثمانينات، لكن في العام 2003 نشطت الحركة بفعالية أكبر في السياسة الانتخابية، وذلك نتيجة الجهود الهائلة للجماعة في التنظيم والتخطيط. وفي العام 2005 فاز الإخوان المسلمون بعشرين بالمئة من مقاعد مجلس الشعب المصري، فأصبحوا بذلك الحركة المعارضة الأقوى التي تتحدى النظام. إن فوز الإخوان المسلمين في الانتخابات يعود لوجود قواعد شعبية تدعمهم لأسباب مختلفة، أهمها فراغ الساحة الحزبية من التيارات القومية واليسارية التي لم تقدم هي الأخرى الإجابة العملية عن تطلعات الجماهير، فجاء الإسلام الحركي عبر تغلغله في البنى الاجتماعية العربية عموماً والمصرية خصوصاً، ليشكل البديل لتراجع الأحزاب العلمانية وإخفاقات الدولة على المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي.

لقد بنت حركة الإخوان المسلمين امبراطوريتها الاجتماعية من خلال الجمعيات والمدارس والمنتديات، والإخوانية المصرية كشفت عن قدرات هائلة على التواصل مع الناس، عبر أساليبها في جمع التبرعات وتقديم المساعدات للفقراء، وإنشاء محال للبيع منخفضة الأسعار. وتقديم البازارات الاجتماعية للبضائع الأساسية التي تحتاجها الأسر الفقيرة، وإعطاء الدروس المجانية لأبناء الفقراء، كل ذلك في منظومة متكاملة توضح كيف تمكنت حركة الإخوان من السيطرة على النشاط الاجتماعي في المجتمع المصري.

إن النجاح السياسي والاجتماعي الذي حققته الحركة الإخوانية المصرية، إنعكس بدوره على إطارها العقائدي، فلم تعد تطالب بتطبيق قاطع للحاكمية وبناء الدولة الإسلامية، هذا الأمر لا ينحصر في الحالة المصرية فقط، فمعظم الحركات الإسلامية أجرت العديد من المراجعات وما عاد هناك أحد بارز بينهم

يقول «بالحاكمية التي سيطرت بعد كتاب سيد قطب، هم يريدون الآن تطبيق الشريعة، لكنهم يرون وجوهاً كثيرة للتلاقي مع فكرة الديمقراطية وممارستها، أي أنهم يتصورون إمكان المشاركة السياسية في أنظمة ودول لا ترفع شعار الدولة الإسلامية، والإكتفاء بالنص في الدستور على أن دين الدولة هو الإسلام، وعلى أن الشريعة هي المصدر الديني للتشريع»[1].

والحال هل فشل المشروع السياسي الإسلامي عند الحركات الإسلامية يعيدها إلى نوع من السلفية الجديدة؟ وبالتالي هل الفقه السياسي الإسلامي عاجزٌ عن مواكبة العصر نتيجة لدمجه الشديد بين الديني والسياسي؟

للإجابة عن هذا التساؤل يرى **حسن الترابي** أن الفكر الإسلامي الحركي شهد نكوصاً مميزاً، فقد انطلق من السياسي وها هو يعود إلى شكل من أشكال **السلفية الجديدة**[*]، أي إلى نفي المسألة السياسية، «فالدولة الإسلامية لا يمكن توفرها إلا بمقدار ما يتوفر لنا مجتمع إسلامي، فالدول تنشأ وتدول، أما المجتمع الإسلامي فيسعه أن يوجد، وقد وُجد طيلة قرون من الزمن من دون أن تكون له بُنى دولة»[2].

تأسيساً على ما تقدم هل أدى فشل الإخوانية المصرية في تطبيق منطلقات الدولة الإسلامية إلى إدخال التجديد على خطابها السياسي؟

أحدث دخول حركة الإخوان المسلمين في العمل السياسي منذ أواسط

---

(1) السيد، رضوان: حركة الإسلاميين باتجاه الدولة، صحيفة الحياة، 14 ـ 6 ـ 2005، عدد 15383، ص 14.

(*) السلفية الجديدة: هي الدعوة إلى أسلمة المجتمع من جديد، عبر القاعدة الجماهيرية وليس عبر الدولة، والسلفية الجديدة تهدف إلى جعل الأفراد يعودون إلى ممارسة الإسلام في الحياة اليومية كالصلاة والصوم، على أن يرافق ذلك حركة مجتمعية من تحت أي من دون المرور بالدولة والسلطة، وفي الحالة المصرية نجد الكثير من الإخوان المسلمين يغادرون المسرح السياسي لينصرفوا إلى الدعوة والوعظ والعودة إلى الممارسة الدينية الصارمة وممارسة الضغوط من أجل تطبيق الشريعة. من المعروف أن السلفية تدعو إلى تطبيق صارم للشريعة ولا تعطي اهتماماً للمسائل السياسية (را: روا، أوليفيه: **تجربة الإسلام السياسي**، م. س.، ص 81).

(2) الترابي، حسن: **المصطلحات السياسية في الإسلام**، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 2000، ص 53.

التسعينات تغييرات أساسية في الميدان العقائدي، لا سيما ما يتعلق بإقامة الخلافة الإسلامية وتطبيق الحاكمية. فقد تبين أن هناك غياباً لهذه المعطيات في خطابها، وبدل التركيز على دولة إسلامية كبرى، طغى على أجندتها السياسية التركيز على دولة مصر، كما أن الانتخابات التي جرت في العام 2005 لم يُرفع فيها شعار الخلافة الإسلامية، بل تحدثت أيضاً عن إمكانية قبول حزب مسيحي أو رئيس مسيحي منتخب، وهذه تصورات جريئة لا يستطيع حتى الحزب الحاكم طرحها، وهي تعبر في مجملها عن تحول ملحوظ في المرجعية الفكرية للإخوان المسلمين. هذه التحولات نقلتها الاخوانية المصرية إلى رؤيتها للعالم الغربي، فلم يعد هناك ترديد لمقولة مواجهة الغرب الصليبي، وبذلك تلاشت من قاموس خطاباتها السياسية مفردات من قبيل: الحروب الصليبية والطاغوت، وجاهلية العالم.

لم تقدم الحركات الإسلامية عموماً والإخوانية المصرية خصوصاً، الأجوبة الشافية، مما دفعها لطرح نظرية جديدة في فهمها السياسي نتيجة علاقتها الصدامية مع النظام الحاكم من جهة، والمتغيرات الدولية من جهة أخرى، وبذلك دخلت في مرحلة **التطويع الذاتي** بفعل العوامل الداخلية والخارجية في آن واحد. ولهذا تبين أن الثورة الإسلامية والدولة الإسلامية والاقتصاد الإسلامي هي مجرد مفاهيم، لا يمكن تجسيدها في عالم يتجه إلى إعطاء الأولوية للعلم بدل الايديولوجية السياسية والدينية بكل تفرعاتها؛ فالشيوعية أثبتت فشلها، والحركات الإسلامية على طريق إحداث إنقلاب على أهدافها. وهذا ما يحدث فعلاً ولو بشكل تراكمي بطيء رغم التسييس للمعطى الديني في العالمين الإسلامي والعربي.

إن إنغلاق الفكر «الإسلاموي» على مآزقه السياسية كما يخلص اوليفيه روا دفعه ليتخذ طابعاً شعبوياً، «فالإسلاموية الحالية التي فشلت في كل تفكير سياسي، تتمحور أهدافها الآن حول تخليق الحياة اليومية وتطبيق الشريعة. وتستبدل خطاباً حول الدولة بخطاب حول المجتمع. ويمكن القول إن الإسلامويين انتقلوا من موقع الطليعة السياسية الثورية، إلى توظيفات متعددة الأوجه في أوساط المجتمع المدني كما في أوساط الطبقة السياسية. وإذا كان

طيف الثورة الإسلامية يتوارى، فإن الرموز الإسلامية تتغلغل أكثر من أي وقت مضى، في صلب المجتمع. والواضح أن انحسار الإسلاموية السياسية يترافق مع تقدم الإسلام كظاهرة اجتماعية»[1].

في هذا السياق يرى **رضوان السيد** أن فشل الأصولية السُنّية على المستوى السياسي، أدى إلى ظاهرة الأسلمة الاجتماعية التي تجتاح موجاتها اليوم الكثير من الفئات الاجتماعية في البلدان العربية والإسلامية، وهي ليست إسلاماً سلفياً ولا أصولياً، ففي تركيزها على أسلمة مظاهر الحياة الاجتماعية في الحيزين الخاص والعام، من الملبس والمظهر وشعائر الحياة اليومية، إلى تعميم العبادات وفرض مظاهرها في العلمانية العامة، وصولاً إلى النفور من سفور المرأة والاختلاط بين الجنسين، وإعلان هذا النفور كوجه من وجوه التكفير الاجتماعي، تبدو هذه الأسلمة الشكلية صحوةً، إسلاماً إحيائياً، وهي التي تنتشر اليوم في الحياة الاجتماعية، والتي تمنع بدورها اللجوء إلى العنف في سبيل الاستيلاء على السلطة[2].

من بين التحولات التي يمكن رصدها عند الحركات الإسلامية عدا كونها حركات اتخذت طابعاً شعبوياً، المبادرة التي أطلقتها الجماعة الإسلامية المصرية والتي أكدت فيها على عدم جواز القول بتكفير الأنظمة الحاكمة أو كفر النظام الحاكم، وترى «أن هذا المصطلح الفضفاض مُستحدث لم يظهر إلا في منتصف القرن العشرين تقريباً، ولم ترد في كتب السلف على الإطلاق مثل هذه اللفظة، بل إنه ليس لمقولة كفر أو إيمان النظام أي أصل في كتب التوحيد المشهورة المعروفة، عند السلف الصالح، مع أن أصحاب هذه المقولة يعتبرونها تحمل دلالات عقائدية، ويرتبون عليها تكفير القائمين على تلك الأنظمة»[3].

---

(1) روا، أوليفيه: **تجربة الإسلام السياسي**، م.س.، ص 87.

(2) السيد، رضوان: **إسلام الصحوة قد يجتاح المجتمعات جواباً على غضب المسلمين من أنفسهم ومن العالم، الحلقة الثالثة، صحيفة النهار، الأحد 7 تشرين الأول 2007، ص 19.**

(3) إبراهيم، ناجح: **الحاكمية نظرة شرعية ورؤية واقعية**، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 2005، ص 25.

وبالنسبة إلى «جاهلية» المجتمعات المعاصرة «والكفر بالطاغوت» خلصت الجماعة إلى أن القول بجاهلية المجتمعات كلام مطلق وغامض، فخروج بعض المسلمين عن دائرة الإسلام، ووجود بعض المظالم والمعاصي في المجتمع المسلم لا يبرر القول بجاهليته، ولا يسوغ القول بتكفير أبنائه، «فلم يخل عصر من عصور الإسلام من مظالم، ومع ذلك لم نسمع أن أحداً ممّن عاصروا تلك العصور أطلق القول بجاهلية المجتمع أو النظام. فحقيقة الجاهلية مع عصيان أمر الله تعالى ومخالفته، قول لا علاقة له بالكفر ولا يصح أن يستخدم لتكفير المجتمعات المسلمة لوجود بعض المعاصي والمظالم، وإلا لقلنا بكفر كل المجتمعات المسلمة على مر عصور المسلمين»[1]. إلى ذلك توصلت الجماعة الإسلامية المصرية إلى القول بعدم جواز إطلاق وصف الطاغوت[*] على حاكم من الحكام، لأنه قد أتى ببعض المظالم أو امتنع عن بعض الشرائع، فهذا الأمر فيه خلط بين معنى الطاغوت لغة وشرعاً، وهذا «القول لم يأت به سلف الأمة وعلماؤها العاملون، فالحجاج بن يوسف كان ظالماً، ولم يقل أحد من الصحابة أو التابعين، وهم أصلح الناس بالحق، أن الحجاج طاغوت، يجب على كل مسلم أن يكذّبه حتى يصح إيمانه بالله تعالى»[2].

إن سلسلة المراجعات التي أدخلتها الإخوانية المصرية والجماعة الإسلامية في مصر على مستوى الفقه السياسي الحركي، هو نتاج عوامل مختلفة أهمها: إخفاق الخيار العنفي كوسيلة للوصول إلى السلطة؛ استراتيجية الدخول في الحياة السياسية عبر الانتخابات وما يتبعها من إقرار بالتعددية السياسية والتقبل الضمني لمفاهيم الحداثة السياسية؛ تحول الحركات الإسلامية المصرية من العمل

---

(1) المصدر نفسه، ص 27.

(*) الطاغوت يأتي بمعنى الاستبداد وهو من وجهة نظر إسلامية أصولية لا يمكن أن يبرر، فالشريعة تدعو الناس للتعبير عن وجهات نظرهم، لكن حكام اليوم الاستبداديين يجبرون الناس على اتباع ايديولوجية معينة وبرنامج سياسي واحد، مما يساهم في تهميش وظلم الناس وتطلعاتهم. لذا يقف أكثر الأصوليين ضد تماهي الفرد بالدولة التي يمكن أن تأخذ حريته وتستبد به. (را: الموصللي، أحمد: موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا، م.س.، ص 149).

(2) إبراهيم، ناجح: **الحاكمية نظرة شرعية ورؤية واقعية**، م. س.، ص 29.

السياسي إلى العمل الاجتماعي المطالب بتطبيق الشريعة، الأمر الذي أدى إلى خلق سلفية جديدة كما ذهب إلى ذلك أوليفيه روا. كل هذه العوامل دفعت الاخوانية المصرية إلى إتباع النهج الوسطي المعتدل، بسبب وضعها المأزوم، خاصة بعد فشلها في إقامة الدولة الإسلامية .

من جهة أخرى كيف يمكننا قراءة تجربة حزب العدالة والتنمية في تركيا الذي ابتعد عن خيار العنف ومزج بين الإسلام والحداثة السياسية؟

2. يقدم حزب العدالة والتنمية في تركيا نفسه كأنموذج يجمع بين الحداثة والإسلام، وقد استفاد الحزب من المراحل التي مرت بها الحركة الإسلامية تاريخياً ومن أخطاء حكومة حزب الرفاه[*]، ومن الأجواء الديمقراطية المتاحة في تركيا، مما سمح له بالنمو والتطور.

إن أسباب صعود حزب العدالة والتنمية تعود إلى عوامل مباشرة وغير مباشرة أهمها:

أولاً: استطاع الحزب أن يوظف مختلف التحولات السياسية والاجتماعية في تصوراته وبرامجه، فهناك انتقاد ذاتي داخل الحركة، وابتعاد عن الكارزمية والزعامات، وتكريس للعمل الجماعي، مع الاهتمام بالشؤون الاقتصادية والاجتماعية، والإبتعاد عن المماحكات كتلك المرتبطة بمسألة الحجاب، والتأكيد على عدم تهديد النظام العلماني والقبول بإمكانية الإنضمام إلى الإتحاد الأوروبي[1].

ثانياً: لا يدعو الحزب إلى تبني دستور إسلامي ولا إلى إقامة دولة إسلامية،

(*) حزب الرفاه تأسس عام 1983، وهو الحزب الأصولي التركي الأكثر أهمية والذي حصل في انتخابات 1996 على 185 مقعداً من أصل 550، مما جعله أقوى الأحزاب وسمح لزعيمه نجم الدين أرباكان، أن يصبح رئيساً للوزراء، في شباط 1997 أخرج الجيش أرباكان وحزبه خارج الحكومة، ثم في كانون الثاني 1998، حلت المحكمة الدستورية الحزب، إلا أنه تمّ أخذ بعض الإجراءات لإطلاق حزب إسلامي جديد هو: حزب الفضيلة. (را: الموصللي، أحمد: م.س. ص 266).

(1) لكريني، إدريس: **الحركات الإسلامية المشاركة في البلاد العربية وتركيا**، مرصد الظاهرة الإسلامية، www.islamiscape.com

أثبتت فشلها عند الحركة الإسلامية المعتدلة والراديكالية في آن، وهو بالمقابل يؤكد على أن هويته علمانية مؤمنة.

ثالثاً: نجاح حزب العدالة والتنمية في التوليف بين الإسلام والحداثة السياسية عبر الإقرار بالتعددية السياسية والديمقراطية، والمشاركة في الحياة السياسية وتبني الطرق السلمية للوصول إلى السلطة. من هنا فإن تجربة العمل السياسي عند الإسلام التركي استطاعت مواكبة العصر والتحولات العالمية، مما جعلها تقدم دليلاً على إمكانية الملائمة بين الإسلام والعلمانية من جهة، وتؤكد من جهة أخرى على إمكانية نجاح الإسلام السياسي غير المرتبط بالمفاهيم الماضوية التي تقف عائقاً أمام مشاركته في صناعة القرار السياسي؛ فالتاريخ لا يُصنع بالايديولوجيا، بل بالعلم والتحديث، وبالإجابة العلمية عن التساؤلات التي تطرحها الجماعات القَلِقة غير المنتظمة في بُنى الدولة الحديثة، والتي تُعتبر المجتمعات العربية والإسلامية أنموذجاً صارخاً عنها. وما الحركات الإسلامية إلاّ مثالاً حياً عن الاضطراب السياسي والاجتماعي والاقتصادي، ولهذا قبل الحديث عن عنف «الإسلام» وصِدام بعض تياراتها مع التحولات الداخلية والخارجية السريعة في الوقت الراهن، يجب تقديم الحلول للمشاكل التي تعاني منها مجتمعاتنا، الأمر الذي يؤسس لبيئة قادرة على إنجاب إسلام حداثوي.

الفصل الرابع

الإسلام والولايات المتحدة والسياسات الدولية

(بعد أحداث 11/9/ 2001)

ـ تمهيد:

ـ الصهيونية المسيحية والمحافظون الجدد .. نحو إعادة صياغة العالم

ـ الاستشراق الاميركي بعد أحداث الحادي عشر من أيلول

ـ أحداث الحادي عشر من أيلول وتداعياتها على الإسلام الجهادي والرؤية الأميركية للعالم الإسلامي:

أ ـ الإسلام الجهادي بين إشكالية مفهوم الإرهاب والسياسات الدولية المعاصرة

ب ـ العرب والمسلمون وسياسات الاصلاح الأميركية

تمهيد

أحدث انهيار المنظومة الشيوعية سنة 1991 تحولات جذرية في السياسات الدولية، وفي موازين القوى العالمية؛ والحدث الأبرز لهذا الإنهيار سيادة القطبية الأحادية الأميركية، فبعد أن كان العالم في فترة الحرب الباردة تتجاذبه الثنائية الأميركية والسوفياتية الموسومة من قبل الإدارة الأميركية بإمبراطورية الشر الجديدة، دخل في حقبة حديثة جعلته يخضع للاستراتيجية واشنطن التي تعمل جاهدةً على التحكم بمصائر شعوبه لاسيما شعوب العالمين العربي والإسلامي.

إلى ذلك لم تتخذ العلاقة بين الولايات المتحدة والمسلمين إلاّ أبعاداً صدامية وإقصائية، عملت من خلالها السياسات الأميركية المتعاقبة على تهميش قضاياهم الحيوية، وموقعهم في المشهد العالمي الحديث؛ **فالقضية الفلسطينية** (وما يمكن تسميته بالصراع العربي ـ الاسرائيلي، رغم ما يشي به هذا الصراع من تحولات أدخلته في مرحلة التطبيع التدريجي، بعد إتفاقية كامب ديفيد في آذار/ مارس 1979 وما تلاها) بدأت تتراجع بشكل مدروس بعد التغييب المتعمد لها من قبل القيادات العربية والغربية على حد سواء.

إن إعلان الولايات المتحدة إتخاذ الإسلام عدواً بديلاً لإمبراطورية الشر الشيوعية، لايمكن فصله عن المُتخيّل الأميركي المتأثر بالاستشراق الأوروبي الكلاسيكي، وفي هذا السياق يحدد اثنان من أبرز علماء الإجتماع السياسي الإنكليزي **إدوارد مورتيمر وإرنست غلنر**، الأسباب التي دفعت الغرب إلى إتخاذ الإسلام عدواً فور سقوط الشيوعية، فإذا بهذه الأسباب هي ذاتها التي تحدثت عنها الإدارة الأميركية بعد أحداث الحادي عشر من أيلول 2001، وهي عدم قدرة الإسلام على مواكبة الحداثة، ورفضه العلمانية، والثقافة الغربية وقيمها.

إزاء ذلك شكلت أحداث الحادي عشر من أيلول واقعاً دراميا على مستوى

الداخل الأميركي وسياسته الخارجية، أُعلن خلالها الحرب على الارهاب أو الدول المارقة، وذلك على اعتبار أن الولايات المتحدة تتصرف كضامن للقانون الدولي، وتبادر إلى الحروب والحفاظ على الأمن لامتلاكها القوة العسكرية والسياسية، التي تحركها الدوافع الاقتصادية ولاسيما النفط، وهي في سياستها الخارجية تهدف بالدرجة الأولى إلى إخضاع البلدان الأقل تطوراً اقتصادياً للبلدان الأكثر تطوراً اقتصادياً، وعلى هذا الأساس يمكننا فهم أهداف الأمبريالية الأميركية الجديدة التي وصلت إلى ذروتها إثر هذا الحدث الدرامي.

إن هذا النسق الجديد الشامل للسياسة الأميركية بلور حالات من العداء بين الغرب والدول التي تقع تحت السيطرة الامبريالية الاميركية الجديدة، مما زاد من حدة تفاقم الحركات الإسلامية في العالمين العربي والإسلامي، وفي بعض بلدان الشرق الأقصى. ومن أجل تفعيل حدة العداء تروّج الإيديولوجيات الأميركية ومَنْ يمثلها من كتّاب وصحافيين من أمثال **صموئيل هنتغتون** الذي خلص في كتابه صدام الحضارات لمقولة: «إن الإسلام وحضارات الشرق الأقصى ستقع في مواجهة مع الغرب»، في حين يؤكد برنارد لويس على المواجهة المقبلة للغرب التي ستأتي حتماً من العالم الإسلامي. وعلى الرغم من أن العداء للإسلام في الولايات المتحدة يتسم بحداثة ملحوظة، ويستمد عوامله من الصراع العربي - الإسرائيلي، والثورة الإسلامية الإيرانية، وتداعيات الحدث الأيلولي الدرامي، والانعطافي، **إلاّ أن العوامل الحقيقية لهذ العداء الافتراضي بين الإسلام والولايات المتحدة لا تندرج في سياق صراع الديانات أو الحضارات، وإنما هي نتاج السياسة الخارجية التي تنتهجها الإدارة الأميركية خصوصاً بعد نهاية الحرب الباردة،** فهي تعمل على إنعاش صناعاتها الحربية التي يتمّ استخدامها ضد الأنظمة الواقعة تحت سيطرتها بحجة نشر الديمقراطية واستئصال بؤر الارهاب. وهذا الأمر يتضح جلياً في حروبها المتكررة بدءاً من الكويت مروراً بأفغانستان وصولاً للعراق وربما إيران.

إن الأنويّة الاستعمارية الأميركية الجديدة، لا تهدف إلى إقامة عالم يسوده العدل والديمقراطية، بل إلى السيطرة على منابع النفط العربية وتأمين الحماية لاسرائيل، وقد قدمت أحداث أيلول الذريعة لتبرير غزواتها لديار العرب والإسلام

التي لم تستطع حتى الوقت الراهن بناء دولٍ قادرة على تحديد موقعها وقدرتها في صياغة القرار العالمي.

فما هي الأسس العقائدية الدينية التي تنطلق منها الإدارة الأميركية في تعاملها مع القضايا الدولية؟ ولماذا يذهب الاستشراق الأميركي للتأكيد على فرضية بنيوية العنف في الإسلام؟ وما هي مبررات هذا الافتراض؟ وهل عززت أحداث الحادي عشر من أيلول النظرية الأميركية حول العداء بين الإسلام والغرب؟ وما هي التحولات التي تشهدها المنطقة العربية الإسلامية إزاء السياسات الأميركية؟ وما هي مصائر الإسلام الجهادي؟ وأين نحن من الإصلاحات التي دعت إليها إدارة المحافظين الجدد السابقة؟ وهل يؤسس الغزو الأميركي للعراق إلى إحداث تغييرات جذرية في المشهد الجيو ـ سياسي الشرق أوسطي؟

الصهيونية المسيحية والمحافظون الجدد.. نحو إعادة صياغة العالم

يمكن إعتبار عام 1967 بداية نهوض الحركة الصهيونية المسيحية كعامل سياسي رئيسي في الولايات المتحدة، وكعلامة فاصلة على تزايد قوة هذه الحركة وتأثيرها وعددها وإمكاناتها. وقد ساهمت عوامل عدة في نهوض وبروز وتزايد الحركة الصهيونية المسيحية داخل الكنائس الإنجيلية الأصولية اعتباراً من عام 1967 ولعل أهم هذه العوامل ما يلي:

أ ـ تأثير الاحتلال الاسرائيلي لمدينة القدس في حرب حزيران 1967، وانعكاس ذلك على أوساط الكنيسة **الإنجيلية الاصولية**(*)، مثل بروز قيادات

(*) الإنجيلية الأصولية: يمثل الإنجيليون نحو ربع سكان الولايات المتحدة، وحوالى 40 بالمئة من تعداد جميع البروتستانت، وهم لا يملكون بخلاف الكاثوليكية بنية تراتبية مركزية، ولكن لديهم مجموعة منظمات يجتمعون تحت مظلتها، مثل المجلس الأميركي للكنائس المسيحية والجمعية الوطنية للإنجيليين، والمجلس العالمي للكنائس المسيحية. يقيم المسيحيون الانجيليون الاصوليون اعتباراً كبيراً للنفس أو الذات إلى أبعد حدود، ويؤمنون بأهمية الدعوة وتحقيق الهداية، حيث ينتقل الإنسان من دائرة الخطيئة إلى حالة الخلاص الدائم، ويطلق على ذلك «الولادة من جديد». والرئيس الاميركي السابق جورج دبليو بوش يقدم نفسه على أنه مسيحي ولد من جديد، وهذا ما فعله جيمي كارتر عام 1976 حين أعلن نفسه مسيحياً =

مسيحية صهيونية، ونشر كتب واخراج أفلام سينمائية متعاطفة مع إسرائيل.

ب ـ وصول الرئيس الأميركي جيمي كارتر إلى الحكم في الولايات المتحدة عام 1976، وإعلانه بأنه ولد ثانية كمسيحي. وقد ذكر الرئيس كارتر في بيانه الانتخابي أن تأسيس اسرائيل هو تحقيق للنبوءة التوراتية، لذلك شكلت هذه المنطلقات التوارتية التي آمن بها كارتر المحرّك الأساسي لسياسته الخارجية تجاه الصراع العربي ـ الاسرائيلي، وساهمت في توفير المناخ لنهوض الحركة الصهيونية المسيحية المعاصرة.

ت ـ تولي مناحيم بيغن رئاسة وزراء اسرائيل عام 1977، وقد أعطى ذلك المشروعية للتطرف الديني، لاستخدام الاشارات والتعابير التوارتية لتبرير استراتيجيات الصهيونية[1].

ث ـ تحوّل في علاقات المنظمات الصهيونية اليهودية مع الحركة المسيحية الأصولية لتصبح هذه العلاقة معها حليفاً طبيعياً مهماً، وقد توجهت المنظمات الصهيونية اليهودية الأميركية ولجنة الشؤون العامة الاسرائيلية ـ الاميركية التي تعمل رسمياً كجماعة ضغط لمصلحة إسرائيل نحو الانجيليين الاصوليين، باعتبار المجتمع الانجيلي هو أسرع وأضخم كتلة مؤيدة لاسرائيل في الولايات المتحدة[2].

ج ـ وصول اليمين السياسي إلى الحكم في الولايات المتحدة مع مجيء الرئيس رونالد ريغان إعتباراً من العام 1980، إذ بنى هذا اليمين المحافظ الجديد برامجه السياسية والاقتصادية والثقافية على مبادئ دينية[3].

= ولد من جديد. خلص الانجيليون الاصوليون إلى أن الليبرالية مصدر كل المشاكل ولذلك يجب العمل على إعادة القيم التقليدية. على المستوى السياسي يصوّر الانجيليون الولايات المتحدة بأنها الامبراطورية الصالحة أو الأمل الأفضل الأخير للبشرية وهي نفس الفكرة التي يحملها اليهود باعتبارهم النور على الأمم. (را: **زكاء الله، محمد عارف: الدين والسياسة في أميركا**، تعريب أمل عيتاني، مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، بيروت، الطبعة الأولى، 2007).

(1) الحسن، يوسف: **البعد الديني في السياسة الأميركية تجاه الصراع العربي - الصهيوني**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1990، ص 81.

(2) المصدر نفسه، ص 85.

(3) المصدر نفسه، ص 88.

بعد التعرف على العوامل التي ساهمت في بروز **الحركة الصهيونية المسيحية**(*) التي تعود جذورها الفكرية إلى حركة الاصلاح البروتستانية المنتشرة في أرجاء أوروبا لاسيما بريطانيا، ما هي الأسس اللاهوتية التي تنطلق منها؟

تنطلق الصهيونية المسيحية من التفسير الحرفي للكتاب المقدس، ومن العقيدة التدبيرية التي روّج لها جون نلسون داربي في مقالة تحت عنوان «الفترات التدبيرية المتتابعة ارتداد عن الدين» المنشورة في تشرين الأول عام 1836.

إن جوهر العقيدة التدبيرية هو الافتراض بأن هناك سبع فترات تدبيرية واضحة في تاريخ الكتاب المقدس، إذا ما طبقنا التفسير الحرفي، ويمكن تقسيم هذه الفترات على النحو الآتي: حالة الفردوس، نوح، إبراهيم، إسرائيل تحت حكم الشريعة تحت الكهنوت تحت حكم الملوك، الأمم، الروح، الملك الألفي. ومن بين العقائد اللاهوتية التي يؤمن بها الصهيونيون المسيحيون أن اليهود لا يزالون شعب الله المختار ولذلك يتوجب إعادتهم إلى أرض اسرائيل واحتلالهم لها، انطلاقاً من الوعود الإلهية التي «أعطيت إلى إبراهيم واسحق ويعقوب والتي لا تزال سارية بطريقة غير مشروطة وأبدية على أحفادهم الجسديين»[1].

يعطي الصهيونيون المسيحيون اهتماماً كبيراً لموقع القدس أو صهيون كما تُدعى في بعض الأحيان، وهم يعتبرونها العاصمة اليهودية الأبدية المقتصرة عليهم

(*) إن الصهيونية المسيحية هي بشكل أساسي الدعم المسيحي للصهيونية. يقدم الصهيونيون المسيحيون الدعم والموافقة للبرنامج اليهودي الديني. يتراوح اتباع الصهيونية المسيحية بين القادة المسيحيين الذين لا يوجد لدى طوائفهم أي موقف واضح نحو الصهيونية، وبين المنظمات الانجيلية الدولية التي هي صهيونية بدون أي مواربة. ولدى بعض هذه المنظمات برنامج سياسي واضح مثل منظمة جسور للسلام والسفارة المسيحية الدولية في القدس، التي تتمتع ايضاً بمركز دبلوماسي في العديد من دول اميركا الوسطى. تشتمل لائحة القادة الصهيونيين المسيحيين المعاصرين على: جيري فالويل، مايك إيغانس، ديف هانت. كان لهؤلاء تأثير كبير من خلال الترويج بشكل واسع لعقيدة الأيام الأخيرة التي تتصف بأنها نبوية، وتؤمن بعقيدة الملك الألفي (أي عودة اليهود الوشيكة إلى فلسطين والبحث عن عشائر اسرائيل المفقودة، هذه العقيدة تأسست مع جون نلسون داربي ما بين 1826 و 183، ولهذا يمكن اعتباره الأكثر تأثيراً في تطور الصهيونية المسيحية) وتأسيس لاهوت معركة هرمجدون. (را: سايزر، ستيفن: الصهيونيون المسيحيون على الطريق إلى هرمجدون، الفريق العربي للحوار الإسلامي المسيحي، بيروت، الطبعة الأولى، 2004) .

(1) سايزر، سيتفن، الصهيونيون المسيحيون، م.س. ص 76.

فقط. من أجل ذلك يجب بناء هيكل سليمان وطرد الفلسطينيين والعرب من القدس. وفي هذا السياق يؤكد **هال ليندسي** الكاتب الصهيوني المسيحي على عدم أحقية الفلسطينيين في البقاء في إسرائيل معتمداً على الفهم الحرفي للعهد القديم ويقول: «منذ زمن بعيد تنبأ كاتب المزامير بالمحاولة المسعورة الأخيرة لجيوش التحالف العربية لتدمير شعب اسرائيل... والفلسطينيون مصممون على خلق المشكلات في العالم حتى يمتلكوا ثانية ما يعتقدون أنه أرضهم. إن الشعوب العربية تعتبر تدمير دولة إسرائيل قضية تتعلق بالشرف»[1].

تشكل **نظرية هرمجدون** المرحلة النهائية للعقائد اللاهوتية عند الصهيونية - المسيحية، وهم يعتقدون أن الكتاب المقدس يتنبأ بالعودة الحتمية الثانية للسيد المسيح، بعد مرحلة من الحرب النووية والكوارث الطبيعية والانهيار الاقتصادي، والفوضى الاجتماعية، ويؤكدون على أن هذه الأحداث مسجلة بوضوح في الكتاب المقدس، وأنه قبل السنوات الأخيرة من نهاية العالم سيرتفع المسيحيون المخلصون مادياً عن وجه الأرض، ويلتقون السيد المسيح في الفضاء، ويراقبون في أمن وسلام الحروب النووية والمشاكل الاقتصادية. وفي نهاية المحنة يعودون ثانية مع السيد المسيح كقائد عسكري لخوض معركة هرمجدون لتدمير أعداء الله، وبعد ذلك يحكمون الأرض لألف سنة من الزمن. ومن أجل معرفة مدى تغلغل فكر الصهيونية المسيحية في الإدارات الأميركة المتعاقبة صرّح رونالد ريغان: «إنني أحياناً أؤمن بأننا نتوجه بسرعة كبيرة الآن نحو هرمجدون». لهذا فالمؤمنون بهرمجدون من قادة الولايات المتحدة، يقدمون الدعم المفرط لإسرائيل، ويزيدون من معدل تسليحها، فهم لا يسعهم أن يقبلوا في أي حال من الأحوال بعالم منزوع السلاح، لأن نزع السلاح في العالم سيؤدي إلى سلام شامل. وفي مثل هذا العالم لا يمكن لمعركة هرمجدون أن تحدث وبذلك تبقى النبوءات غير متحققة على الإطلاق، لذا يدعون إلى زيادة السلاح للإسراع في حصول هذه المعركة، وعودة المسيح ونهاية العالم.»[2]

---

(1) المصدر نفسه، ص 90.

(2) **هالسل، غريس: النبوءة والسياسة، الانجيليون العسكريون في الطريق إلى الحرب النووية،** تعريب محمد السمّاك، دار النفائس، بيروت، الطبعة الخامسة، 2003، ص 154 .

إن الاستخدام للمعطى الدين الذي تتبعه الإدارة الأميركية في سياستها الداخلية والخارجية، دفع برؤساء الولايات المتحدة إلى الالتزام الكلي بأجندة الصهيونية المسيحية، فقد سعى **جورج دبليو بوش** إلى تطبيق ما تنادي به هذه الحركة على المستوى المحلي من خلال التركيز على قضايا خطر الإجهاض وقراءة الانجيل في المدارس العامة. أما السياسة الخارجية فكانت مبنية على أساس إيمان هؤلاء بأن نهاية العالم ستكون قريبة، وأن الشرق الأوسط سيدخل سلسلة حروب تمهيداً لمعركة هرمجدون بين العرب واسرائيل والتي يجب أن تفوز إسرائيل فيها، ليسهلوا على المسيح بناء مملكة الله في فلسطين عند نزوله الثاني. ويرى الانجيليون الاصوليون ان احتلال العراق أو ما يسمونه «غزو بابل» سيمهد الطريق أمام معركة هرمجدون حسب سفر الرؤيا[1].

قبل تحديد أطر التقارب بين الصهيونية المسيحية والمحافظين الجدد، كيف يمكننا فهم السياسة الخارجية الأميركية انطلاقاً من المركزية الإثنية المتأسسة على فكرة التفوق والأنموذج المثالي الذي يجب تعميمه على العالم، والذي يشكل بدوره القاعدة الأساسية في صياغة التوجهات الدولية للولايات المتحدة؟

إن **المركزية الإثنية** هي نزوع مجموعة بشرية ما إلى اعتبار نفسها مجموعة مرجعية لسائر المجموعات البشرية، وربما للعالم بأسره، والمركزية الاثنية تجعل من المعيار الاستعراقي صفة ملازمة لها من خلال اعتبار نفسها منظومة مرجعية تتعامل مع الجماعات الأخرى بمقتضى عاداتها ومفاضلاتها الخاصة»[2].

يطغى مفهوم المركزية الإثنية على السياسة الخارجية الأميركية من خلال المنطلقات والتوجهات التالية:

أ ـ الشعور بالتفوق الذي قد يتخذ أحياناً شكل ازدراء للآخر ينقلب إلى عنصرية محضة. وفي الحالة الأميركية جعلها التفوق العسكري والاقتصادي والعلمي تنظر إلى العالم إنطلاقاً من سلسلة النجاحات التي حققتها.

---

(1) زكاء الله، محمد عارف: **الدين والسياسة في اميركا**، م. س. ص 92

(2) خليل، خليل أحمد: **مفاتيح العلوم الانسانية**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1989، ص 38.

ب ـ مقولات ومعايير لفهم العالم والحكم عليه انطلاقاً من التجربة التاريخية الذاتية، ومن الثقافة السياسية القومية التي تجعل أصحاب القرار السياسي ينظرون إلى الآخر بمقتضى أحكام استباقية.

ت ـ سلوك عملي يعزو صلاحية كونية للأدوار التي ضمنت نجاح التجربة القومية الخاصة. فما يصلح للذات لا بد له من أن يصلح للآخر. وسر النجاح قابل للتصدير، وتصديره رسالة حضارية للذات ومقاطعته المحتملة من قبل الآخر دلالة على همجيته[1].

ث ـ إزدواجية انغلاقية - انفتاحية، فالولايات المتحدة في ديبلوماسيتها تقلبت بين اتجاهين، فأخذت تارة شكل الانعزالية الصارمة، وتارة شكل الإمبريالية التوسعية[2].

عملياً لجأت السياسة الخارجية الأميركية إلى مبدأ التدخل رغم المراحل الانعزالية في تاريخها الحديث، والمحطة الأولى لهذا النهج بدأ من كوبا مروراً بالكويت تحت ما يسمى بعاصفة الصحراء عام 1991، وصولاً إلى غزو العراق والحديث عن ولادة الشرق الأوسط الجديد. إن الولايات المتحدة الأميركية المصابة بالإثنية المركزية وبإيديولوجية حتمية قيادة العالم المرتكزة على العقيدة المانوية القائمة على محوري الخير والشر، تعمل على تطبيق ذلك في سياستها الخارجية. وهي في الوقت الراهن وصلت إلى ذروة تمددها الاستعماري الذي تسبغ عليه طابعاً لاهوتياً، يجعل من قوى الخير وعلى رأسها الولايات المتحدة في معركة دائمة مع قوى الشر المتمثلة بالدول المارقة أو بؤر الارهاب.

إلى ذلك يُعتبر ليو شتراوس (1889 ـ 1973) من أهم المؤسسين للثنائية المانوية السياسية وأحد أساطين المحافظين الجدد وفيلسوفهم، وقد خلص في تجربته السياسية والفكرية إلى أن «الديمقراطية لا يمكن أن تأنس إلى الضعف

---

(1) طرابيشي، جورج: **كيف نفهم السياسة الأميركية انطلاقاً من المركزية الإثنية**، صحيفة الحياة، الاحد 29 ـ 9 ـ 2001، عدد 14070، ص 20.

(2) Voir: Melandori, Pierre, Ricard, Serge, Ethnocentrisme et Diplomatie L'Harmattan, Paris, 2000.

وينبغي لها استخدام القوة في مواجهة الشر حفاظاً على بقائها[1]. يُعد شتراوس واحداً من أهم شرّاح هوبز وأفلاطون من وجهة النظرية السياسية، فكان مؤرخاً لأفكار هذه النظرية بين القديم والحديث، وقد خصّ هوبز بدور المرجع الاول لليبرالية، الانغلو اميركية تحديداً، وقد عمل شتراوس بعد وصوله إلى الولايات المتحدة أستاذاً للفلسفة في جامعة شيكاغو، بعد أن كان قد شهد بشكل ملموس ما أسماه انهيار الديمقراطية البرلمانية الألمانية على يد النازيين والشيوعيين في آن معاً، ولذلك حقد على الايديولوجيات التوتاليتارية حقداً شديداً، وقال إن صراعاً حتى الموت أصبح مفتوحاً بين الديمقراطية وهذه الايديولوجيات، ووصف هذا الصراع بأنه صراع بين الخير والشر، وهو ما طبقه الرئيس الأميركي **رونالد ريغان** بخصوص الاتحاد السوفياتي الذي سماه **امبراطورية الشر**، وبوش الإبن الذي كرس كل جهوده لمحاربة الدول المارقة تحت حجة محاربة الارهاب ونشر الديمقراطية. أعطى المحافظون الجدد أولوية كبيرة لخلاصات **ليو شتراوس** لاسيما كتابة «**الفلسفة السياسية لهوبز**» الأمر الذي سمح لهم بنسج أجندتهم على هذا الأساس» بهدف تأسيس استراتيجية شمولية تعتمدها أكبر قوة دولية يشهدها العصر»[2].

تنادي الشتراوسية بمجموعة من الأفكار العامة ذات الصلة بالسياسة الاميركية الحالية:

1 ـ رفض الحداثة وتفضيل المنطق على التفكير.

2 ـ استعمال الخداع للمحافظة على السلطة.

3 ـ فرض الدين على الجماهير وإبعادها عن الحكم.

4 ـ استعمال القوة لكبح العدائية لدى البشر من خلال دولة قوية كابحة.

---

(1) كيبل، جيل: الفتنة، حروب في ديار المسلمين، تعريب نزار أورفلي، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 2004، ص 82.

(2) صفدي، مطاع: نظرية القطيعة الكارثية بين حضارة العنف والمدنية والإنسية، مركز الانماء القومي، بيروت، الطبعة الأولى، 2005، ص 115.

5 ـ الايمان بالريادة الاميركية للخير[1].

تأسيساً على طروحات ليو شتراوس عمل **مايكل لادين** أحد الخبراء في فلسفة ميكافيلي السياسية[*] على بلورة نظرية «**التدمير الخلاّق**»، وفحواها أن على الولايات المتحدة أن تكون العامل الذي يحرر دول العالم كلها من الأفكار القديمة للنظام الفاشي. وهو يوجز نظريته في ما أسماه التدمير الخلاّق بالقول «إن التدمير الخلاّق غايتنا في بلادنا وفي العالم. علينا أن نهدم النظام القديم، كل يوم، وفي الميادين كلها، من التجارة إلى العلوم فالأدب فالفن فالسينما فالسياسة، فالقانون. كان اعداؤنا على مدى التاريخ يكرهون هذه الزوبعة من الطاقة والخلق، لأنهم رأوا فيها تهديداً لعاداتهم وتقاليدهم ولأنها تجعلهم يشعرون بالعار لعجزهم عن مواكبتها. وما إن يدركوا أن أميركا تخرب مجتمعاتهم التقليدية يخافون منها، إذ لا يريدون ذلك، فهم لا يشعرون بالأمن لمجرد وجودنا، مجرد وجودنا لا سياستنا يهدد شرعيتهم. لذلك يهاجموننا كي يستمروا على ما هم عليه، لذا علينا ان ندمرهم كي ندفع إلى الأمام مهمتنا التاريخية[2]».

تركت خلاصات ليو شتراوس ومايكل لادين تأثيراتها العميقة في فكر المحافظين الجدد الذين حددوا مسار السياسة الخارجية الأميركية منذ عهد الرئيس الأميركي رونالد ريغان حتى عهد جورج دبليو بوش.

---

(1) النابلسي، شاكر: **المحافظون الجدد والليبراليون الجدد بين الواقع ومهاترات الغوغاء**، صحيفة الشرق الأوسط، 19 ـ 6 ـ 2004، ص 115.

(*) الميكافيلية: 76مذهب منسوب إلى المفكر السياسي الايطالي مكيافيل، خلاصته في كتابه الأمير الذي يرشد الحاكم ويوجهه في تدبير الحكم والحفاظ على السلطة بالعقل المفكر أو الماكر المُحتال. تذهب المكيافيلية إلى أن للغاية عدة وسائل لبلوغها، وأن الغايات تبرر الوسائل، أو المصالح تبرّر بل تسوّغ الأدوات المستعملة بصرف النظر عن مناقبية الحاكم أو اخلاقية النظام السياسي المعلنة. الأمير القديم، الاقطاعي، هو الاسم الآخر للسلطة أو للدولة، والأمير الحديث، كما يصفه غرامشي هو مبدأ جديد للسلطة (سلطة الحزب)، أو للدولة التي تزايدت وسائلها وتنوعت غاياتها في عالم تمارس فيه الجاسوسية الالكترونية، وحروب الاقتصاد. البراغماتية الأميركية أو الذرائعية السياسية هي التعبيرالجديد عن ميكافيلية القرون الوسطى. (را: خليل، خليل أحمد: **معجم المصطلحات السياسية والدبلوماسية**، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، 1999، ص177).

(2) عفيف، قيصر: أولئك المحافظون الجدد الأميركيون ليسوا محافظين ولا جدداً، مقال منشور في موقع معابر، على شبكة الانترنت الدولية: .http: www.maaber.org

من هم المحافظون الجدد؟ وما هي منطلقاتهم الفكرية؟

المحافظون الجدد مجموعة سياسية أميركية، تميل إلى اليمين المسيحي المتطرف آمنت بقوة الولايات المتحدة وهيمنتها على العالم، وهم ليسوا ساسة فقط بل كتّاباً نافذين، ومفكرين استراتيجيين، وهم أيضاً جماعة ذات ميول صهيونية مغلقة بعداء شديد للعرب والمسلمين يُصنف تيار المحافظين الجدد أنه لصيق الصلة بإسرائيل، وحليف لها، إذ إن أكثر قادة ومنظري المحافظين الجدد من المثقفين اليهود. كان منشأ هذه الحركة مع خروج مجموعة كبيرة من المفكرين اليهود واليمينيين من الحزب الديمقراطي إبان ولاية جيمي كارتر، الذي تبنى أجندة اليسار الجديد، وعارض التصعيد ضد السوفيات. عُرف المحافظون الجدد مع الرئيس الأميركي رونالد ريغان كمجموعة منشقة عن الحزب الديمقراطي بإسم «ديمقراطيو ريغان» الذي تبنى فكرهم حول تعزيز القوة العسكرية الاميركية ومواجهة الاتحاد السوفياتي.

يؤمن المحافظون الجدد بدور القوة العسكرية كأداة أساسية لمواجهة التحديات والنزاع في العالم، والعلاقات الدولية بالنسبة لهم تقوم على القوة، كما أن السلام الحقيقي إنما يأتي فقط نتيجة للانتصار في الحرب، لذلك عملوا على ترويج نظرية **الحرب العادلة**(*) التي شكلت رافداً أساسياً لاستراتيجيتهم تجاه مختلف أنحاء العالم. هذه الاستراتيجية تقوم في جزء كبير منها على ثلاثة مبادئ رئيسية، تحدد وفق عقيدتهم مهمة أميركا المستقبلية ومسؤوليتها في العالم:

أولاً: الانتقال من الردّع إلى الاستباق لمواجهة المخاطر المتولدة عن الارهاب وأسلحة الدمار الشامل.

ثانياً: الانتقال من الاحتواء إلى تغيير الأنظمة الاستبدادية التي تشكل خطراً على المصالح القومية الاميركية.

ثالثاً: الانتقال من الغموض إلى القيادة، أي وعي الولايات المتحدة لدورها

(*) يعتبر كتاب مايكل فالزر الصادر عام 1977 «الحرب العادلة والحرب غير العادلة» أهم مرتكز مرجعي للمحافظين الجدد، وهو يسعى لإعادة بناء النظرية الدينية الوسيطة على أسس ليبرالية جديدة.

الريادي في العالم، وتبوّء مسؤولياتها بصفتها الأمينة على استقراره وأمنه[1].

عرفت السياسة الخارجية الأميركية استراتيجيات أمنية مختلفة لتأمين مصالحها السياسية، من الاعتماد على مبدأ نيكسون، مروراً **بالاحتواء المزدوج**[*] وصولاً إلى الحروب الاستباقية، والتدخل العسكري المباشر لتغيير الأنظمة التي تصفها بالمارقة. وفي هذا السياق فإن المحافظين الجدد يؤمنون بأنهم قادرون على التدخل العسكري لإعادة تشكيل الدول كالعراق وأفغانستان وإيران. ولهذا جرى الترويج لمبدأ السيادة الوطنية المحدودة، أو حتى إلغاؤها عندما تتعارض مع المصالح الاستراتيجية الأميركية. وحول الأطر العقائدية التي تجمعهم بالصهيونية المسيحية يرى المحافظون الجدد أن من واجبهم التعجيل بعودة المسيح إلى الأرض، لتحقيق نبوءات الكتاب المقدس الواردة في بعض أسفار التوراة والعهد القديم، مثل سفر الرؤيا، وسفر حزقيال، وسفر يوحنا وغيرها، ومن هذه النبوءات معركة هرمجدّون التي يتبعها مباشرة الظهور الثاني للمسيح.

إن العلاقة ما بين الصهيونية المسيحية والمحافظين الجدد لا ترتكز فقط على الإيمان الديني بهذه النبوءات، بل تجعل من نظرية الفوضى الخلاّقة أساساً جوهرياً لها، من هنا يتبين دعمهم لسباق التسلح، ومحاربتهم للمنظمات الدولية والأمم المتحدة وجمعيات حقوق الإنسان؛ والفوضى الخلاّقة برأيهم هي التي

---

(1) اللواج، عز الدين: **عالم ما بعد 11 أيلول 2001 الإشكاليات الفكرية والاستراتيجية**، صحيفة القدس العربي، لندن، 1 ـ 6 ـ 2006، العدد 5290، ص 17.

(*) بعد أقل من عام على وصول الرئيس الاميركي بيل كلينتون إلى الرئاسة بلور مارتن انديك عضو مجلس الامن القومي، فكرة الاحتواء المزدوج لكل من إيران والعراق، وكانت تلك المرة الأولى التي تطرح فيها فكرة الاحتواء منذ انتهاء الحرب الباردة . تعود فكرة الاحتواء في جذورها التاريخية إلى جورج كانن الدبلوماسي الاميركي المختص بالشؤون السوفياتية . فقد رأى أن احتواء الاتحاد السوفياتي داخل مناطق نفوذه من الممكن ان يُفضي إلى نتيجتين في آن واحد: الأولى، مقاومة التمدد السوفياتي، والثانية إجبار السوفيات على التخلي عن استراتيجية التوسع . في حين تستمد الاستراتيجية المتعلقة بالإحتواء المزدوج لإيران والعراق من التقديم القائل إن النظامين العراقي والايراني الحاليين معاديان للمصالح الاميركية في المنطقة. على هذا يجوز المُضي في سياسة توازن القوى أي تعزيز أحدهما لموازنة الآخر. (المرهون، عبد الجليل: **أمن الخليج بعد الحرب الباردة**، دار النهار، بيروت، الطبعة الأولى، 1997، ص217).

ستؤسس لتحقيق هذه النبوءات وتعجّل عودة المسيح الثانية إلى الأرض.

إن الأفكار المحركة للقرار السياسي الاميركي تحديداً في رئاسة جورج بوش الابن اعتمدت على المؤسسات ومراكز الدراسات الاستراتيجية التابعة للمحافظين الجدد، فعلى سبيل المثال فإن أحد هذه المراكز (مركز دراسات المشروع الأميركي)، هو الذي أشاع تعبير **الدولة المارقة**، وخطورة هذه القضية تظهر عندما نعرف بأن أهم الأسماء من النُخب الأميركية الحاكمة هم نجوم هذه المراكز: فرونالد رامسفيلد وكوندوليزا رايس هما من نجوم مركز هرفر للدراسات الاستراتيجية، كما أن ريتشارد بيرل هو أكبر داعية لإعادة رسم خريطة الشرق الأوسط بدءاً من الحرب على العراق[1].

لا شك أن أحداث الحادي عشر من أيلول مهدت الطريق أمام المحافظين الجدد، لإحداث تغييرات إنقلابية في التوجهات الدولية، وقدمت الفرصة المباشرة لتنفيذ مشروعاتهم التي يمتزج فيها الديني بالسياسي، والقائمة بدورها على الثنائية المانوية التي تقسّم العالم إلى محورين الخير والشر. وهم في هذا التوجه لا يختلفون عن الأدبيات السياسية والتكفيرية لأكثر الحركات الإسلامية عنفاً. ولكن المعطى الأخطر الذي أنتجته أحداث الحادي عشر من أيلول، أنها أظهرت بشكل علني عداء السياسة الأميركية للعالم الإسلامي، فأعادت إلى المتخيّل الأميركي الموروث الاستشراقي الأوروبي الكلاسيكي المتأسس على الصدام بين الغرب والإسلام، وهذا ما أشار إليه ايليوت كوهين، أحد أكثر أكاديميي المحافظين الجدد تأثيراً في السياسة الخارجية الأميركية آنذاك حين قال: «**إن العالم يعيش حرباً عالمية رابعة ضد العالم الإسلامي**».

والحال كيف يمكننا قراءة الاستشراق الأميركي بعد الحادي عشر من أيلول 2001؟ ولماذا يتبنى رواده حتمية الصراع بين الغرب الأميركي والإسلام؟ وما هي الأسس التي ينطلق منها الاستشراق الأميركي في التأكيد على ان العنف تكويني في الإسلام؟

---

(1) هيكل، محمد حسنين: **الامبراطورية الأميركية والإغارة على العراق**، دار الشروق، بيروت، الطبعة الأولى، 2003، ص 272.

الاستشراق الأميركي بعد أحداث الحادي عشر من أيلول

إن دراسة الاستشراق الأميركي المعاصر أو الدراسات العربية والإسلامية في الولايات المتحدة موضوع واسع ومتشعب، وهو بشكل عام يعتبر امتداداً للاستشراق الاوروبي الكلاسيكي الذي بلور تصوراته وفقاً لأحكام جاهزة تؤسس لحتمية الصراع بين الغرب والإسلام على قاعدة تطويع الدين الإسلامي ومحاولة إدخاله في دائرة الحداثة الغربية. لقد ورث الاستشراق الأميركي من أوروبا كامل أدبياتها حيال الشرق العربي والإسلامي، «تراثه وإنسانه وثقافته، تلك الأدبيات التي تراكمت منذ القرون الوسطى وعبر عصور التنافس والصراعات العسكرية، حتى وقت اكتشاف أميركا، وما تلاه من هجرة أوروبية واسعة للاستقرار في أراضي القارة الجديدة[1]».

يعتبر كتاب **«حياة محمد»** الذي وضعه رجل دين أميركي اسمه جورج بوش[*] أول محاولة أميركية لدراسة الإسلام، ولكن ترجع أولى الثقافات في أميركا عن الشرق، إلى سنة 1810م عبر إرساليات التبشير التي تُعد الجمعية التبشيرية الأميركية أهم مؤسساتها. توسّع الاستشراق الاميركي عملياً بعد الحرب العالمية الثانية، عندما وجدت الولايات المتحدة نفسها مضطرة لتحل مكان بريطانيا في المشرق العربي. وعام 1958 أصدر مجلس الشيوخ مرسوماً باسم «مجلس الدفاع القومي للتعليم» كان له اثر كبير في تشجيع الاهتمام الاميركي بالدراسات العربية والإسلامية، وفي عام 1965 صارت اللغة العربية تدرّس في خمسة عشر مركزاً، وبلغ عدد الجامعات الأميركية التي تقدم برامج دراسات عليا

---

(1) الدعمي، محمد: **الاستشراق الاستجابة الثقافية الغربية للتاريخ العربي الإسلامي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2006، ص 126.

(*) جورج بوش (1796 ـ 1895) وضع أول محاولة اميركية في دراسة الإسلام عام 1830 تحت عنوان محمد مؤسس الدين الإسلامي ومؤسس امبراطورية المسلمين، تخرج من دارتموث سنة 1818، درس في كلية اللاهوت في ستون؛ عُيِّن راعياً لإحدى الكنائس في إنديانا بولس، في الفترة ما بين 1831 و 1847 عمل أستاذاً للغة العبرية والآداب الشرقية في جامعة نيويورك، له دراسات كثيرة عن أسفار العهد القديم. (را: بوش، جورج: **محمد مؤسس الدين الإسلامي ومؤسس امبراطورية المسلمين**، تعريب عبد الرحمن عبد الله الشيخ، دار المريخ للنشر، الرياض، الطبعة الثالثة، 2005).

حول الشرق الأوسط أكثر من ثمان وعشرين جامعة.

واستقدمت الجامعات الأميركية المستشرقين الإنكليز لدعم الدراسات العربية والإسلامية لديها. وكان من هؤلاء **هاملتون جب** الذي استقدمته جامعة هارفرد ليؤسس قسم دراسات الشرق الأوسط. كما استقدمت جامعة كاليفورنيا المستشرق **غوستاف فون غروبناوم**[1] وقدمت دعوات لأساتذة زائرين كان من أبرزهم برنارد لويس وسواه من أهم قادة الفكر الاستراتيجي في الولايات المتحدة خاصة بعد أحداث الحادي عشر من أيلول .

يمكن القول إن الاستشراق الأميركي الذي ورث الاستشراق الأوروبي كان مختلفاً وشهد تحولاً نوعياً بعد سقوط الاتحاد السوفياتي، ونشأة النظام العالمي الجديد، والترويج لحتمية الصراع بين الإسلام والغرب التي صاغها صموئيل هنتغتون في أطروحته «صدام الحضارات» ـ وهذا التغيير يمكن رصده من خلال تحوّل المستشرق التقليدي إلى خبير في مراكز البحث التي تعتمد عليها الولايات المتحدة، في رسم سياساتها تجاه العالمين العربي والإسلامي.

لا بد من العودة إلى رؤية الاستشراق الأميركي الجديد[*] للقضايا المتعلقة بالإسلام بعد الحدث الأيلولي الصادم الذي ترتبت عليه متغيرات في السياسات

---

(1) مطبقاني، مازن: **الاستشراق، والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي، موقع مركز المدينة** المنورة للدراسات والبحوث والاستشراق ، http:madinacenter.com

(*) الاستشراق الأميركي الجديد أحدث تحولاً وظيفياً، من خلال انتقال المستشرق التقليدي إلى خبير ومستشار في مراكز البحث الأميركية، التي ترسم السياسة الخارجية لواشنطن تجاه العالم العربي والإسلامي، بحيث اعتمدت إدارة البيت الأبيض خصوصاً في عهد جورج بوش الإبن على خلاصات رواده لاسيما برنارد لويس، ومارتن كريمر، ودانييل بايبس. يرتكز الاستشراق الأميركي الجديد في دراسته للإسلام، تحديداً بعد أحداث الحادي عشر من أيلول 2001 على ركيزتين أساسيتين: أولها، أن الإسلام دين عنيف في تكوينه، وهو يتميز بنصوصيته، لذا يتوجب العمل على تفكيك الدين والوعي الإسلامي كي يتلاءم مع الحداثة الغربية، ثانيها، أن الراديكالية الإسلامية نتاج الإسلام وليست عاملاً طارئاً أحدثته الإنكسارات السياسية والعسكرية والاجتماعية، وهي بدورها تشكل الخطر الأول على الولايات المتحدة، لهذا يجب العمل على استئصالها، عبر ما يسمى بنشر الديمقراطية في المجتمعات العربية والإسلامية، وبالتالي تشجيع الإسلام المعتدل والوسطي. هذا التوجه لا يمكن أن يتمّ إلاً من خلال محاربة وإسقاط الأنظمة العربية الشمولية كما حدث في أفغانستان والعراق.

الدولية فكيف قرأ رواد الاستشراق الجديد أمثال برنارد لويس ودانييل بايبس ومارتن كريمر أحداث الحادي عشر من أيلول؟

يعتبر برنارد لويس أشهر مستشرق في الغرب حالياً بعد موت جاك بيرك ومكسيم رودنسون وكلود كاهين، لعب دور المنظّر لليمين المحافظ الجديد، واشتدت الحاجة إليه بعد أحداث الحادي عشر من أيلول. الأطروحة الأساسية التي دافع عنها لويس بعد هذا الحدث صاغها في كتابين: الإسلام والغرب والحداثة ما الذي حصل بالضبط (2002)، الإسلام في أزمة: الحرب المقدسة، والإرهاب غير المقدس (2003).

يفسر برنارد لويس أحداث أيلول بالتأكيد على أن ما حدث ليس غريباً، بل يُعبر عن جوهر الإسلام والمسلمين، فالإسلام فَرَضَ الجهاد، والجهاد يعني القضاء على غير المسلمين باعتبارهم كفاراً. وبعد تحديده لمفهومي الجهاد الأخلاقي الهادف إلى ترويض النفس وتهذيبها، والجهاد الحربي الذي افتقد في العصور الحديثة قداسته بينما حافظ على بُعده الحربي البحت القائم على العنف والارهاب، أدى الأمر برأيه إلى تشويه صورة المسلمين ودينهم في العالم. يدعو لويس المسلمين العقلاء إلى أن يوجهوا تأنيبهم لهذه الحركات الأصولية، دون أن ننسى أن معظم المسلمين ليسوا أصوليين، ومعظم الأصوليين ليسوا إرهابيين، ولكن معظم الإرهابيين في العالم اليوم هم من المسلمين[1].

ينطلق لويس في تفكيكه لأحداث الحادي عشر من أيلول وأسبابها من فكرة كراهية المسلمين للغرب المتأسسة على مفهوم أعداء الله، وأن الله يدعو المسلم المؤمن لتحديهم والتخلص منهم. وفي الإسلام فإن الصراع بين الخير والشر، اكتسب من البداية، أبعاداً سياسية وحتى عسكرية، ولمّا كان الله هو في المبدأ الملك، فإن الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية، هو النبي، وبعد النبي الخلفاء يشكلون ممثلين له، وبالتالي فإن الله يقود الجيش، والجيش جيش الله والعدو هو عدو الله. إن واجب جنود الله هو الإجهاز على أعداء الله بالسرعة الممكنة

---

(1) Lewis, Bernard: The Crisis of Islam: Holy War and unholy Terror, Random House, New York, 2003, p.p 95-96.

وإرسالهم إلى المكان الذي سيعاقبهم الله فيه، وذلك في الحياة الآخرة[1].

إلى ذلك يتساءل لويس عن مستوى العدائية بين الغرب والإسلام ويطرح الفرضية التالية: هل يشكل الإسلام سواء كان أصولياً أو غير ذلك تهديداً للغرب؟ إن الإسلام ليس عدواً للغرب، وهناك أعداد متزايدة من المسلمين، هنا وهناك لا يرغبون في شيء أكثر من علاقة اكثر حميميةً ووداً مع الغرب، ويرغبون في تطوير المعاهد الديمقراطية في بلادهم؛ إلَّا أن عدداً كبيراً من المسلمين، (وبشكل خاص وإن لم يكن على وجه الحصر أولئك الذين ندعوهم أصوليين) هم عدائيون وخطرون، لا لأننا نحن نحتاج عدواً بل لأنهم كذلك. ما يزال بعض المسلمين ينظر إلى الغرب عموماً والى قيادته الحالية المتمثلة بالولايات المتحدة بشكل خاص، على أنه العدو القديم والعنيد للإسلام، وأنه العقبة الوحيدة الفعلية في وجه إعادة الإيمان والقانون الإلهي، في الداخل وفي وجه انتصارهم الكوني النهائي. ولتحقيق ذلك ليس هناك أي سبيل سوى سبيل الحرب تنفيذاً لما يأمرهم به اعتقادهم.

تكشف الخلاصات التي تقدم بها برنارد لويس عن ميزة أساسية للاستشراق الاميركي، إنها الميزة القائمة على حتمية الصراع بين الإسلام والغرب وعلى التعبئة التاريخية التي تقسم العالم إلى محورين: محور للخير وآخر للشر. فالصراع بين الغرب، وعلى رأسه الولايات المتحدة، والإسلام لا يرتكز فقط على طبيعة السياسات الغربية تجاه القضايا العربية والإسلامية، وإنما على ماهوية الإسلام الذي يفتقر برأيه لوجود قراءة ليبرالية ونقدية للنصوص الدينية، «فلا يوجد في الإسلام تيار ليبرالي عريض يستطيع أن يقف في وجه التيار المتزمت الذي يسيطر على الساحة حالياً ومنذ أقدم العصور. لا ريب في أنه وجد لاهوت عقلاني أو ليبرالي أيام المأمون والمعتزلة والفلاسفة وابن رشد ولكنه ضمر ومات منذ زمن طويل، وانتصر عليه التيار الحرفي المتشدد»[2].

---

(1) لويس، برنارد: الإسلام في أزمة: حرب مقدسة وإرهاب غير مقدس، تعريب أحمد حسين هيكل، دار المشروع القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2003، ص 39.

(2) المصدر نفسه، ص 146.

لا شك أن حديث برنارد لويس عن سيادة التيار المتشدد في تاريخ الإسلام الراهن، فيه الكثير من الدقة على مستوى الوضعية والحالة التي وصل إليها الإسلام اليوم، لكن هذا الوضع هو نتيجة الأزمات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتي أغفلها لويس، ولم يتعرض لها في تفسيره لأحداث الحادي عشر من أيلول؛ فالأزمة التي يعيشها الإسلام لا تعود إلى «وجود موانع أزلية تمنعه من مواكبة الحداثة بسبب نصوصيته، أي استعصاءه على التغيير»[1]، وإنما بسبب الحالة التي وصل إليها المسلمون نتيجة الانكسارات المتتالية، وغياب الآليات التطبيقية للدولة الحديثة، مما جعل الحركات الإسلامية تحتل الساحتين العربية والإسلامية، بعد أن فشلت الدولة الوطنية في تأمين الحد الأدنى من متطلبات شعوبها. وعليه عندما يتمّ تحقيق دولة العدالة الاجتماعية وتوسيع دائرة الديمقراطية والتعددية السياسية يمكن حينها الحديث عن إسلام حداثوي أو ليبرالي.

يحاول برنارد لويس في تفسيره لأحداث الحادي عشر من أيلول التأكيد على أن المسلمين ليسوا ضحية الغرب بقدر ما هم ضحية انغلاق تاريخي مزمن ومتواصل منذ عدة قرون، وسبب هذا الانغلاق هو سيطرة اللاهوت الديني القديم على عقلية المجتمع. لكن متى حصل هذا الانغلاق؟ يحدد لويس القرن الرابع العشر كبداية لهذه الحالة، فقبل ذلك التاريخ كانت الحضارة العربية - الإسلامية الكبيرة قد استوعبت التراث الإغريقي ـ الروماني وانتصرت عسكرياً على ما عداها، بل كانت متفوقة على الغرب اقتصادياً وثقافياً طوال عدة قرون، بعدئذ انهارت من تلقاء نفسها في القرن الرابع عشر تاركةً الساحة فارغة للنهضة الأوروبية التي أقلعت منذ ذلك التاريخ. وإذا كان لكارثة الحادي عشر من أيلول من معنى، فهي أنها أثبتت أن التنوير الفكري بالنسبة للعالم الإسلامي لا يزال أمامه لا خلفه. وذلك على عكس الشعوب الأوروبية التي خاضت معركتها التنويرية حتى العظم على مدار أربعة قرون متواصلة[2].

---

(1) را: السيد، رضوان: **الصراع على الإسلام، الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية**، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2005، ص 113.

(2) صالح، هاشم: **الانسداد التاريخي، لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي**، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 2007، ص 118 ـ 119.

إن المنهجية التي اتبعها برنارد لويس في تفسيره لأحداث الحادي عشر من أيلول لا تندرج في إطار موضعة الحدث ضمن العوامل المتعددة الجوانب التي تسمح بقراءة أوسع وأشمل لأسبابه. فهو في اعتماده على المنهجية التاريخية، لا يأخذ بالاعتبار السياسات الغربية تجاه القضايا العربية والإسلامية، لاسيما القضية الفلسطينية وفشل الأنظمة السياسية العربية في تحقيق الاصلاحات المتعددة الجوانب. حتى في قراءته للحركات الإسلامية، لا يقيم نوعاً من التحليل المقارن، بينها وبين الأصوليات الأخرى، ويحاول من جهة ثانية التأكيد على عدم قدرة المسلمين على تقبل الليبرالية والحداثة، وهذا ما يفسر برأيه انتشارها الواسع «إن الأصولية هي الإيديولوجيا الوحيدة التي تفهم مباشرة من قبل الشعب»، فشعاراتها وألفاظها الفقهية متجذرة في أعماق النفس الجماعية للناس منذ مئات السنين وحتى يومنا هذا. وليس من السهل أن تحرك الجماهير بإسم الماركسية أو الليبرالية لأنها غريبة عن نفسية الشعب ولا تنفذ إلى أعماقه»[1].

وعليه كيف ينظر الاستشراق الاميركي إلى الحركات الإسلامية؟

خلصت الاتجاهات الاميركية المعنية بدراسة الحركات الإسلامية إلى أن الأصولية المتزمتة حكر على الإسلام، وأن الأصوليات الأخرى لاسيما الدينية لم تتمكن من فرض إطارها العقائدي على المجتمعات التي تشكلت فيها، بسبب غلبة الثقافة العلمية في الدوائر الحضارية الغربية. يسعى الاستشراق الأميركي في معالجته لهذه الإشكالية إلى التأكيد على أن نصوصية الإسلام وجوهره الثابت، هو الذي أضفى على الأصولية الإسلامية الطابع المتشدد. وبصرف النظر عن الأسباب الآيلة إلى تصاعد هذه الظاهرة، هناك اتجاهان يحكمان الولايات المتحدة الأميركية:

الأول يدعو إلى استيعاب هذا التيار وتطويعه.

والثاني، يعتبره الخطر الايديولوجي والديني والسياسي الذي يشكل تهديداً للغرب لذلك يجب القضاء عليه واستئصاله.

---

(1) لويس، برنارد: أزمة الإسلام، حرب ومقدسة وإرهاب غير مقدس، م.س، ص 151.

عمل الاستشراق الاميركي على ترويج فكرة العدائية بين الأصولية الإسلامية بكل تياراتها، الوسطية والمتزمتة وبين الغرب ما قبل أحداث الحادي عشر من أيلول وتحديداً بعد نهاية الحرب الباردة وإنهيار الاتحاد السوفياتي. وفي هذا السياق يقول أحد المعلقين السياسيين: «إن الأصولية الإسلامية هي حركة ثورية عدائية يماثل عنفها وتشددها الحركات الثورية العدائية كالحركات البولشيفية والفاشية والنازية في الماضي. وهي حركة استبدادية وضد الديمقراطية وضد العلمانية، لذا لا يمكن استيعابها في العالم المسيحي العلماني. وبما أن هدفها إنشاء الدولة الإسلامية المُستبدة فلا بد أن تقوم الولايات المتحدة بوأدها عند الولادة»[1].

هذا الرأي المنشور في صحيفة واشنطن بوست عام 1992، أي ما قبل هجمات الحادي عشر من أيلول وتداعياتها على المتخيل الاميركي، يصوّر الصراع بين الاصولية الإسلامية والغرب على أنه صراع وجودي، لذلك يجب محاربة التيار الإسلامي المتشدد كونه يهدد العالم المسيحي العلماني. إن الغرب وتحديداً الولايات المتحدة المُصابة بوهم وجود عدو متمثل بالإسلام عموماً وبالحركات الإسلامية خصوصاً، قامت بتوظيف الحوادث العنفية المتفرقة والمتكررة التي أحدثتها هذه الحركات بهدف التأكيد على مقولة التهديد الإسلامي. ولم تعالج الدوائر السياسية والثقافية الأميركية المهتمة بدراسة هذه الظاهرة، الأسباب الدافعة لتفاقمها وانتشارها على المستوى الداخلي أي في البيئة الحاضنة لها، والمستوى الخارجي أي السياسات الدولية وتوجهاتها التي تغلب عليها المصالح السياسية والاقتصادية الأميركية، خاصة النفط العربي وأمن اسرائيل. وفي سبيل تبرير عنفها الدولتي الذي تتداخل فيه عوامل مختلفة، عممت الولايات المتحدة مقولة مكافحة بؤر الارهاب ونشر الديمقراطية لمحاربة الخطر الأخضر.

عموماً بلور الاستشراق الاميركي صورة نمطية عن الإسلام بأسلوب جعله غير قابل لإحداث تبدلات في بنيته الايديولوجية. وفي هذا المجال يرى مارتن

(1) الموصللي، أحمد: الغرب والولايات المتحدة والإسلام السياسي، مؤسسة عالم الف ليلة وليلة، بيروت، ط.2003، ص 14.

كريمر بأن الإسلام لا يمكن أن يكون ديمقراطياً، وكذلك فعل برنارد لويس الذي خلص إلى نتيجة مفادها: «أنه لا يمكن الجمع بين الإسلام والديمقراطية الليبرالية»[1].

غير أن لويس المتناقض في الكثير من طروحاته يقيم نوعاً من التفريق بين المسلمين الذين يولون اهتماماً للمجتمع الغربي الحديث وانجازاته في العلم والتكنولوجيا والديمقراطية، والمسلمين المعادين للغرب، وأن حرب الغرب بقيادة الولايات المتحدة هي حرب ضد من يتبنون العنف المقدس ضد الغرب وضد التأويل الاصولي العنفي للإسلام.

على الرغم من سيادة التوجه الاستشراقي المعادي في قراءته للإسلام يتواجد في الولايات المتحدة تيار لا يرى أي تناقض بين الديمقراطية والإسلام، وهذا ما يؤكده جون اسبوزيتو وجايمس بيسكتوري؛ فالعملية الديمقراطية في العالم الإسلامي تتطلب، وكما حدث في الغرب، حركة إعادة تأويل النصوص الدينية. وبما أن الإسلام لديه قابلية لعدة تفسيرات أو تأويلات، فإن العديد من المسلمين بدأوا فعلاً عملية التوفيق بين الديمقراطية والليبرالية[2].

وإذا كانت إشكالية الحركات الإسلامية تتمثل في عدم قدرتها على مواكبة الحداثة والديمقراطية وفقاً لما توصل إليه رواد الحركة الاستشراقية الأميركية، فهل يمكننا اعتبار الاصولية حكراً على الإسلام؟ وهل دشنت أحداث الحادي عشر من أيلول لفرضية أن العنف معطى تكويني في الإسلام؟

يرى إيتيين برونو (أحد الباحثين المختصين في الحركات الاصولية، وهو عضو في المعهد الجامعي لفرنسا ومدير مرصد الأديان في معهد الدراسات السياسية بمدينة إيكس آن بروفانس)، أن الظاهرة الاصولية أو ظاهرة التعصب والإكراه في الدين موجودة في الأديان التوحيدية الثلاثة، وكل دين كبير يفرز

---

(1) المصدر نفسه، ص 19.

(2) انظر: الموصللي، أحمد: الغرب والولايات المتحدة والإسلام السياسي، م.س.، ص 20، أنظر أيضاً: Esposito, John, Piscatori, James: Democratization and Islam, Middle East Journal, 45,1991, p.40.

حتماً في لحظة أو أخرى ظاهرة الأصولية والتزمت. والمسيحية في مذهبها الكاثوليكي كانت متزمتة جداً حتى أمد قريب وهناك أصولية بروتستانتية أيضاً، وهي تأخذ الكتاب المقدس على حرفيته وترفض أي تأويل للآيات التي تناقض حقائق العلم. ويمكن أن نقول الشيء ذاته عن اليهودية. ولكن الشيء الذي حدث هو أن تقدم العلم في الغرب أجبر المسيحيين على التطور والتغير ومسايرة العصر. وبعد أن قاموا بالنقد التاريخي للنصوص الدينية لفترة طويلة أخذوا يقبلون به. وهذا الشيء لم يحصل للأسف في الإسلام حتى الآن. من هنا ذلك الصدام المروع الحاصل حالياً بين الاصولية الإسلامية والحداثة[1].

مارست الديانات التوحيدية الثلاثة عنفها تجاه الذات والآخر، فالمسيحية في أوروبا القرون الوسطى شهدت حروباً أهلية ودينية، ولكنها دخلت بعد هذه المرحلة في حقبة جديدة من خلال تفكيكها للمنظومة اللاهوتية المسيحية المترافقة مع انتشار الثقافة العلمية مما أحدث هذا القطع الحاد بين الديني والسياسي؛ أما الإسلام الراهن فهو يمر بتحولات بطيئة تشي بسيطرة التيار الاسلاموي المتشدد، قد يدخل هو الآخر في الحداثة السياسية والعلمية بعد تجاوزه للاخفاقات الداخلية خاصة على صعيد التنمية الاقتصادية دون أن يؤدي ذلك لإحداث قطيعة نهائية بين الإسلام والمسلمين في رؤيتهم إلى الله والوجود.

لا شك أن أحداث الحادي عشر من أيلول شكلت صدمة كبيرة للولايات المتحدة، ومهدت لحقبة جديدة في تاريخ العالم، ودعمت بعض الفرضيات الأميركية القائلة بأن العنف بنيوي في الإسلام. ولكن العنف الذي تتخبط به المجتمعات العربية والإسلامية نتيجة الأزمات الداخلية وسيادة الأنظمة الاستبدادية، هو الذي جعل الحركات الإسلامية تتخذ نمطاً إلغائياً وتكفيرياً وليس الإسلام كدين. وإذا كان في القرآن الكريم آيات تجيز العنف فهي من أجل الدفاع

(1) Voir: Etienne, Bruno: les Amants de l'Apocalypse: Pour comprendre le 11 septembre, ed de l'aube, Paris, 2002.

انظر ايضاً: صالح هاشم: **معضلة الاصولية الإسلامية**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2006، ص 87.

عن النفس ويمكن إدراجها في الجهاد الدفاعي مع تغليب الدعوة إلى السلم «وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله»[1].

بالعودة إلى رواد الحركة الاستشراقية بعد الحادي عشر من أيلول نتساءل كيف قرأ **مارتن كريمر**[*] هذا الحدث؟

يُعتبر كتاب مارتن كريمر «أبراج عاجية على الرمال: فشل الدراسات الشرق أوسطية في الولايات المتحدة» من أكثر الكتب التي تحذر من نفوذ إيديولوجيا ما بعد الاستعمار التي روّج لها إدوارد سعيد، وهو في طروحاته يهاجم الاستشراق الذي يحاول أن يقدم وجهات نظر غير متميزة حول القضايا العربية والإسلامية، وحول الاستشراق الذي ينادي بعدم اعتبار كل المسلمين أعداء للغرب وأعداء للحضارة والتحديث.

إن أهم ما تطرق إليه مارتن كريمر هو تأثير ادوارد سعيد في الدراسات الشرق أوسطية، وقد أفرده بفصل كامل تحت عنوان **«لطخة سعيد»**، حيث قدم نقداً لأفكاره خاصة تلك المتعلقة بالاستشراق، لأنه رأى أن أساتذة دراسات الشرق الأوسط فشلوا في تنبيه الولايات المتحدة إلى خطورة الراديكاليين المسلمين، ويرجع ذلك إلى أنهم واقعون تحت تأثير إدوارد سعيد، وكتابه الاستشراق. لقد أصبح كتاب سعيد من أكثر الكتب مبيعاً، ونصاً مقدساً لما سُمّي بحقل دراسات ما بعد الكولونيالية، وقد أقتُبس منه بلا حدود، بل أصبح في نظر المؤرخ الأميركي ديفيد غوردو ظاهرة وانتقل ليصبح في قمة الكتب حول دراسات الشرق الأوسط[2]».

---

(1) القرآن الكريم، سورة الأنفال، الآية 61.

(*) المدير السابق لمركز موشيه ديان لدراسات الشرق الأوسط وشمال أفريقيا أصدر بعد أحداث الحادي عشر من أيلول كتاباً تحت عنوان: **«أبراج عاجية على الرمال: فشل الدراسات الشرق أوسطية في الولايات المتحدة»**. Ivory towers on sand: the Failure of Middle eastern studies in America كان من تلاميذ برنارد لويس وحصل على الدكتوراه تحت إشرافه، اشتغل بعد ذلك أستاذاً في عدد من الجامعات الاسرائيلية والأميركية، وهو أحد الذين ساندوا دانييل بايبس في المشروع الخاص بمراقبة أفكار الاساتذة في الجامعات الأميركية، خاصة أولئك الذين يطرحون أفكار علمية وموضوعية حول قضايا العالمين العربي والإسلامي لاسيما القضية الفلسطينية.

(2) Kramer, Martin: Ivory towers on sand: The failure of Middle Eastern Studies in American, Washington Institute for near east policy, 2004, P.P. 27-28.

يهدف كريمر في كتابه إلى محاربة الخط الأكاديمي المعارض للاستشراق التقليدي الذي تعرض لنقد كبير في السنوات الأخيرة، ولهذا يحاول إعادة إحيائه واستخدامه سياسياً، متهماً الباحثين في دراسات الشرق الأوسط بأنهم غفلوا تماماً عن التنبؤ بالخطر الارهابي الأصولي الإسلامي، الذي أصبح يشكل تهديداً مباشراً لأمن الولايات المتحدة. لا يبتعد كريمر في توجهاته عن أفكار صموئيل هنتغتون وبرنارد لويس حول حتمية الصدام بين الولايات المتحدة والإسلام بعد تفكك المنظومة الشيوعية ويقول: «لم تكن للولايات المتحدة حملة ديبلوماسية عامة في الشرق الأوسط قبل 11 أيلول لأن الحرب الباردة جعلت من جهود كهذه غير ضرورية، بالمقارنة مع الاتحاد السوفياتي، الذي حكم بشكل فعلي مناطق ذات أغلبية من المسلمين، حيث قام بإغلاق المساجد وقيّد الحريات الدينية. فقد بدت الولايات المتحدة مؤيدة للدين ومتسامحة، ومع ذلك ما إن طُوي أمر الاتحاد السوفياتي، وأصبحت الولايات المتحدة القوة العظمى الوحيدة، جعلت البلدان الشرق أوسطية من أميركا بؤرة العداء، تلك البلدان الباحثة عن كبش فداء خارجي لمشاكلها الداخلية»[1].

إن التوجه الجديد الذي يطرحه الاستشراق الاميركي بعد أحداث الحادي عشر من أيلول، يهدف إلى إعادة تشكيل دراسات الشرق الأوسط في الولايات المتحدة، وهذا ما يحدث بشكل تدريجي. فقد أصدر مجلس النواب الأميركي تشريعاً يفرض على الجامعات التي فيها مراكز لدراسات الشرق الأوسط، أن تعقد جلسات حول سياسة الولايات المتحدة الخارجية من وجهات نظر متعددة. وفي 21 تشرين الأول 2003 صدّق مجلس النواب الاميركي بالاجماع على مشروع قانون يطلب من مراكز الدراسات الدولية الجامعية إظهار مزيد من الدعم للسياسة الخارجية الاميركية، وإلا ستجازف بخسارة التمويل الفيدرالي. وجاء التصديق على القانون إثر جلسات عقدت صيف 2003 استمع فيها أعضاء الكونغرس إلى إفادات عن التأثير السلبي للكاتب ادوارد سعيد، في مراكز الدراسات الشرق

---

(1) كريمر، مارتن، الصراع من أجل قلوب وعقول الشرق اوسطيين بعد 11/ أيلول، معهد واشنطن لسياسة الشرق الأدنى، http:www asharqalarabi.org.UK

أوسطية التي وُصفت بأنها جيوب تضمر معاداة منحطة للأمركة[1]. لكن النتيجة الأخطر من قرارات الإدارة الأميركية التي سيطر عليها المحافظون الجدد من حقبة بوش الابن، والتي تستمد معلوماتها وسياستها الخارجية من خلاصات برنارد لويس ومارتن كريمر ودانييل بايبس، تكريسها لعداء الإسلام للمسيحية والولايات المتحدة، وتأكيدها على المواجهة الحتمية بين الغرب والإسلام الآخذ في التمدد ديموغرافياً.

إلى ذلك ما هي القراءة التي يقدمها **دانييل بايبس**[*] حول الحركات الإسلامية بعد أحداث الحادي عشر أيلول؟

في كتابه **«الإسلام العسكري يصل إلى أميركا»** الذي وضعه دانييل بايبس بعد أحداث الحادي عشر من أيلول، يخلص إلى أن الحركات الإسلامية هي الخطر الفاشي أو الشيوعي الجديد على الولايات المتحدة، ويعتبرها ظاهرة تشبه تماماً الأيديولوجيات التي انتشرت في العالم خلال القرن العشرين، والتي أرادت التحكم بهندسة المجتمعات البشرية، خاصة منها الفاشية والنازية والماركسية اللينينية.

يحدد بايبس عدة سمات للحركات الإسلامية وهي:

- تكرس الحركات الإسلامية كل جهودها لتطبيق الشريعة وترفض النفوذ الغربي، وتحوّل الايمان إلى ايديولوجية. وبرغم أنها تعتبر غالباً شكلاً من أشكال الإسلام التقليدي، إلاّ أنها مختلفة عنه للغاية. ففي حين يسعى الإسلام التقليدي إلى تعليم البشر كيف يعيشون وفق إرادة الله، تسعى إلى خلق نظام جديد تقرأ القرآن وتفسره كما تريد، بدون العودة إلى رجال الدين.

---

(1) غولدبرغ، ميشيل: **المحافظون الجدد يهاجمون تأثير ادوارد سعيد، الصراع على الشرق الاوسط ينتقل إلى حرم الجامعات الاميركية**، صحيفة النهار، الاثنين 15 ـ 12 ـ 2003، ص 17 .

(*) دانييل بايبس مدير منتدى الشرق الأوسط، وهو يهودي متصهين شديد العداء للإسلام، وضع أربعة كتب تتناول الدين الإسلامي أهمها: الإسلام العسكري يصل إلى أميركا (2002). يُعتبر بايبس من أهم قادة المحافظين الجدد في الولايات المتحدة، يحاول في طروحاته التأكيد على أن الإسلام عنيف في طبيعته بسبب نصوصيته. وفي كتابه عن أحداث الحادي عشر من أيلول» الإسلام العسكري يصل إلى أميركا» يصل بايبس إلى نتيجة مفادها أن الإسلام كله أصولي.

- هي طوباوية ترفض كل الأنظمة السياسية القائمة، وتعتبرها فاسدة ولا أخلاقية، ولا دينية، وتسعى إلى إقامة مجتمع إسلامي جديد بالقوة.
- هي توتاليتارية، ترى في الإسلام أساس كل نظام سياسي، فالإسلام هو الحل في رأيها. لذا الاسلامويون ثوريون في تطلعاتهم، متطرفون في سلوكياتهم، لا يختلفون إلا بالتفاصيل عن الايديولوجيات الطوباوية الاخرى كالفاشية والشيوعية.
- هي غير معتدلة وعدوانية وإرهابية؛ وكما الثورات الأخرى تسعى بعد وصولها إلى السلطة للتوسع على حساب جيرانها، كما فعلت إيران الخمينية.
- وهي معادية للسامية وللغرب وغير مستعدة للتعايش مع الآخرين أو الوصول إلى حلول وسط كونها تعتبر نفسها في معركة حياة أو موت مع الحضارة الغربية[1].

بعد تحديده لخصائص الحركات الإسلامية ينفي بايبس وجود تيار إسلامي معتدل، وذلك لأن جميع الاسلامويين يشتركون في نفس الأهداف الطويلة الأمد، وإنهم يختلفون فقط حول الوسائل. وهكذا فإن حزب العدالة والتنمية في تركيا مثلاً مختلف تماماً عن طالبان في وسائله، ولكنه ليس مختلفاً كثيراً في غاياته. وإذا فاز الحزب بالسيطرة الكاملة على تركيا، فإنه قد يصبح خطراً بالقدر الذي كان عليه الطالبان في أفغانستان[2].

يرى دانييل بايبس أن كافة الحركات الإسلامية هي ذات طبيعة عنفية معادية للغرب، والإسلام الحركي، سواء اتخذ طابعاً معتدلاً أم متشدداً، يهدف إلى محاربة الثقافة الغربية. من هنا فإن الصراع بينهما حتمي لأنه يدخل في إطار معركة الوجود أو الموت. وعليه فإن بايبس المتأثر بخلاصات صموئيل هنتغتون حول حتمية صدام الحضارات رغم رفضه لهذه التوجهات، يدخل العالم المعاصر

---

(1) را: بايبس، دانييل: **الإسلاموية والحرب العالمية الرابعة**، http: www.swissinfo.ch وأنظر أيضاً: Pipes, Daniel: Militant Islam Meaches America, Norten, 2002.

(2) بايبس، دانييل، فولر، غراهام: **مقارعة ايديولوجية الإسلام الراديكالي**، محاضرة أُلقيت في المنتدى السياسي الخاص التابع لمعهد واشنطن، http: www.shorqalarabi. Org.UK.

في دائرة الحرب بين الإسلام المتشدد والغرب، ولكنه يطرح مقارعته من الداخل خاصة مع الصراع القائم بين الاصلاحيين الذي يشكلون الغالبية الكاسحة من المسلمين وفق تقديره وبين الأصوليين الذين تشكل نسبتهم حوالى 15%، والأنموذج الأبرز لهذا الوضع هو المجابهة الراهنة غير المباشرة بين إيران الخمينية وتركيا الاتاتوركية. لكن الفرضية الأخطر التي يطرحها بايبس في مصطلحه **«العدو الداخلي»**، القائمة على نظرية الرعب الإسلامي تتبلور حول زرع الرعب في قلب الشعب الأميركي من الخطر المتواجد داخل مجتمعهم ذاته: أي المسلمون الاميركيون. ويقول: «برغم أن الأميركيين المسلمين غير مسؤولين عن فظائع الحادي عشر من سبتمبر، إلاّ أنهم يتقاسمون أهدافاً مهمة مع الخاطفين الإنتحاريين: إحتقار الولايات المتحدة الاميركية والرغبة في تحويلها إلى دولة إسلامية»[1].

في الواقع يهدف دانييل بايبس إلى تظهير إشكالية العنف في الإسلام المُعاصر عبر إعادتها إلى مكوناتها التأسيسة في النصوص المقدسة، رغم نفيه لذلك في مقالة نُشرت في صحيفة نيويورك بوست تحت عنوان «الإسلام ليس المشكلة» ويقول: «إنه لمن الخطأ أن يُلام الإسلام على الشر الذي يجب أن يُنسب إلى التطرف الإسلامي. فإرهاب القاعدة، وحماس، والحكومة الايرانية وإسلاميين آخرين، هو ثمرة أفكار متطرفين معاصرين مثل أسامة بن لادن وآية الله الخميني وليس القرآن. لكن أحداً ما قد يجيب على هذا بقوله: إن مصدر أفكار بن لادن والخميني هو القرآن، وهكذا فإنهما يتبعان نهجاً عدوانياً إسلامياً يعود تاريخه إلى قرون عديدة ماضية. ليس الأمر كذلك تماماً. تعالوا نلقي نظرة فاحصة على وجهتي نظر: **الإسلام العدواني** (القرآن وغيره من الكتب الإسلامية الأخرى المعتمدة، يحوي حقاً تحريضات ضد غير المسلمين) **الإسلام المعتدل** (إن القرآن، شأنه شأن كل الكتب المقدسة، يمكن أن يكون مصدراً غنياً بالأقوال التي تدعم وجهات نظر متعارضة، تدعو إلى تقبل غير المسلمين، كما في الآية الواردة في القرآن «لا إكراه في الدين» يمكن القول بأن إسلام الكتابات المقدسة

---

(1) See: Pipes, Daniel: Militant Islam reaches America, Ibid

والتاريخ يظهر إنحرافاً). حالياً لا مفر من الاعتراف أنَّ من الصعوبة بمكان أن يتذكر المرء ذلك الجانب الإيجابي، بينما يغلب طابع التخلف والاستياء والتطرف والعنف على أكثر أرجاء العالم الإسلامي. لكن هذا الحاضر ليس صورة نموذجية لتاريخ الإسلام الطويل، لا بل ربما يكون هذا الحاضر أسوأ حقبة في ذلك التاريخ كله.»[1]

لا شك أن أحداث الحادي عشر من أيلول بلورت صورة نمطية عن الإسلام في الدوائر الأكاديمية والسياسية الأميركية. وعلى الرغم من الفصل العلني بين الإسلام، والحركات الإسلامية التي تريد تنفيذ مشروعاتها السياسية والدينية بالقوة، فإن الرأي العام الاميركي المصاب بعقدة **الإسلاموفوبيا**[*] التي ورثها عن الاستشراق الاوروبي الكلاسيكي يتجه إلى اعتبار الإسلام ديناً عنيفاً في تكوينه وطبيعته وبكونه غير قابل لإحداث تغير في بنيته بسبب نصوصيته التي ستؤدي إلى شرذمته وإنهياره وسقوطه في وجه عواصف الحداثة، كما يذهب إلى ذلك فؤاد عجمي اللبناني الأصل، وهو من أكثر الداعمين لأجندة المحافظين الجدد في إدارة بوش الابن السابقة.

---

(1) بايبس، دانيل: **الإسلام ليس المشكلة**، تعريب بسام درويش، صحيفة نيويورك بوست، 30 / 7/ 2003، http:ar.danielpipes.org

(*) إسلاموفوبيا أو رُهاب الإسلام هو لفظ حديث نسبياً، مُثير للجدل. يعرّفه البعض على أنه تحيز ضد المسلمين أو شيطنة المسلمين، لوحظ استخدام المصطلح منذ عام 1976. لكنه إكتسب شيوعاً هائلاً منذ أواخر الثمانينات وبداية التسعينات من القرن العشرين، ثم عاد المصطلح ليستخدم بشدة بعد هجمات الحادي عشر من أيلول عام 2001. يُعد مصطلح الإسلاموفوبيا من المصطلحات الحديثة التداول نسبياً في الفضاء المعرفي المعني بصورة خاصة بعلاقة الإسلام بالغرب. تمّ نحت المصطلح الذي أستعيد في جزء منه من علم الاضطرابات النفسية للتعبير عن ظاهرة الرهاب أو الخوف المرضي من الإسلام. إن لظاهرة الإسلاموفوبيا أسباباً عدة من بينها احتشاد التاريخ بالكثير من وقائع الصراع بين الإسلام والغرب، الخلط بين الدين الإسلامي وواقع المسلمين، تبني صورة نمطية سلبية عن المسلمين تطورت عبر قرون طويلة، وجاءت التفجيرات المدوية على أهداف مدنية في عدد من البلدان الغربية كالولايات المتحدة الأميركية وبريطانيا التي تبنتها جماعات تزعم انتماءها للإسلام كتنظيم القاعدة لتصب في تيار تصعيد المخاوف من الإسلام (را: ويكيبديا الموسوعة الحرة، http: //ar. org wikipedia ورا: أيضاً سليمان، خالد: **ظاهرة الإسلاموفوبيا قراءة تحليلية**، موقع الشهاب للإعلام (www. Chihab.net).

إن الطروحات التي قدمها برنارد لويس ومارتن كريمر ودانييل بايبس في تفسيرهم للحدث الأيلولي، تروّج لحتمية صراع الحضارات أو الصراع بين الإسلام والغرب، وتؤكد على أن الأصولية تكوينية في الإسلام، وعلى أن الإسلام يتعارض مع الحداثة. وفي هذا السياق يعتبر **فرانسيس فوكوياما** أن أحداث سبتمبر حركة ارتجاعية عنفية يائسة، ضد العالم الحديث، وأنه لا بدّ من صراع ضد الفاشية الإسلامية، أي العقيدة الأصولية غير المتسامحة، التي تقف ضد الحداثة والعلمانية. وعليه فإن الحرب أوسع بكثير من الحرب على الارهاب «والتطور الأهم ينبغي أن يأتي من داخل الإسلام نفسه. فعلى المجتمع الإسلامي أن يقرر ما إذا كان يريد أن يصل إلى وضع سلمي مع الحداثة، وخاصة فيما يتعلق بالمبدأ الأساسي حول الدولة العلمانية والتسامح الديني»[1].

تأكيداً لمقولة المواجهة الحتمية بين الولايات المتحدة والعالم الإسلامي التي تلقى رواجاً في المراكز الفكرية الأميركية المهتمة بالشرق الأوسط، اصدرت **مؤسسة راند**[*] تقريراً في نهاية آذار من عام 2007 بعنوان **«بناء شبكات مسلمة معتدلة»**، هذا التقرير متمم لسلسلة التقارير التي بدأ هذا المركز في إصدارها لتحديد الأطر الفكرية للمواجهة مع العالم الإسلامي في الفترة التي أعقبت أحداث الحادي عشر من أيلول. يقدم التقرير توصيات محددة وعملية للحكومة الأميركية بأن تعتمد على الخبرات التي اكتسبت أثناء الحرب الباردة في مواجهة المد الفكري الشيوعي، وأن تستفيد من تلك الخبرات في مواجهة التيار الإسلامي المعاصر عن طريق دعم قيام شبكات وجماعات تمثل التيار العلماني والليبرالي

---

(1) فوكوياما، فرانسيس: هدفهم العالم المعاصر، نيوزويك، 25 ـ 12 ـ 2004، العدد 81، المقالة منشورة على الموقع الالكتروني .http:www. Alarabnexus.com

(*) مؤسسة راند أكبر مركز فكري في العالم، مقرها الرئيسي في ولاية كاليفورنيا الأميركية. تقوم مؤسسة راند بجمع أكبر قدر ممكن من المعلومات ومن ثم تحليلها وإعداد التقارير والأبحاث التي ترتكز على قضايا الأمن القومي الأميركي في الداخل والخارج. تعد راند إحدى المؤسسات الفكرية المؤثرة في المؤسسة الحاكمة في الولايات المتحدة، وهي دعمت توجهات التيار المتشدد في وزارة الدفاع في مرحلة جورج دبليو بوش، تصب كثير من الدراسات والبحوث الصادرة عنها في خانة الصراع الحتمي بين الإسلام والغرب (www.islamonline.net)

في العالم الإسلامي، لكي تتصدى تلك الشبكات والجماعات لأفكار وأطروحات التيارات الإسلامية التي يصنفها التقرير بالمجمل على أنها تيارات متطرفة.

كما يؤكد التقرير على الحاجة لأن يكون مفهوم الاعتدال ومواصفاته مفهوماً أميركياً غربياً وليس مفهوماً إسلامياً. يبين التقرير أوجه الشبه بين الحرب الباردة والمواجهة الحالية مع العالم الإسلامي ويحددها في ثلاثة أمور هي: حدوث أزمة جيوبوليتيكة ذات بُعد أمني ومخاطر عسكرية واستراتيجية على المصالح الأميركية، وإنشاء جهاز إداري اميركي ضخم للتعامل مع هذه الأزمة، وطبيعة الصراع فكرية، وليست اقتصادية أو عسكرية فقط.

والحال إذا كانت القراءات الاميركية التي أعقبت أحداث أيلول قائمة على حتمية الصراع بين الإسلام والحداثة الغربية، لذلك يجب تطويع الإسلام وتياراته المتطرفة وفقاً للرؤية الاميركية، فلماذا يتجاهل رواد الحركة الاستشراقية الاميركية المعاصرة الأسباب الاقتصادية والسياسية المتأزمة في العالمين العربي والإسلامي؟ ولماذا يُقدم الصِدام على أنه ذو طبيعة فكرية وايديولوجية؟ ولماذا يتخذ العنف صيغة إسلامية؟

يعتبر **أوليفيه روا** أن العنف ليس إسلامياً، إنما هو مناهض للإمبريالية. في حين خلص **جان بودريار** إلى تفسير المشهد العالمي للعنف بكونه يتعدى بكثير مجرد الحقد على قوة عالمية مسيطرة يبديه المحرومون والمُستغَلون، أولئك الذين هبطوا في الجهة الخطأ من النظام العالمي. إن النظام نفسه هو الذي ولّد الشروط الموضوعية لهذا الرد العنيف المباغت. «هناك حقن عالمي متواصل للإرهاب الذي هو كالظل الملازم لكل نظام سيطرة، مهيء أينما كان ليصحو كعامل مزدوج... لا يتعلق الأمر إذاً بصدام الحضارات، ولا بصدام أديان، كما يتعدى بكثير الإسلام واميركا اللذين تجري محاولات لحصر النزاع بينهما للتدليل على وهم مجابهة مرئية ووهم حل بالقوة. وهذا التضاد يبين أن العولمة المنتصرة تخوض صراعاً مع ذاتها»[1].

---

(1) بودريار، جان: **ذهنية الارهاب**، تعريب بسام حجار، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2003، ص 22 ـ 19.

ولكن مهما كانت طبيعة الصراع سواء أكان فكرياً أم سياسياً أم اقتصادياً أم عبارة عن ردة فعل دفاعية ضد مؤثرات العولمة، فإن واقع العالم الإسلامي يكشف عن حالة من الأزمات المتتالية الناتجة عن انكسارات متعاقبة شهدها هذا العالم شديد الحِراك والتقلب، في ظل بحثه عن دوره في صناعة قراره وتحديد موقعه في السياسات الدولية. فالمسلمون يتعرضون للتهميش الحقيقي في قضاياهم الجوهرية، والغرب الاوروبي سابقاً والأميركي حالياً يصادر حقهم في تقرير مصيرهم. وعليه كيف يمكننا رصد أبعاد الصدام الافتراضي بين الولايات المتحدة الأميركية والإسلام وفقاً للسياسات الأميركية المتبعة في الشرق الأوسط بعد أحداث الحادي عشر من أيلول؟

شهدت السياسة الأميركية في **الشرق الأوسط**(*) تحولاً جذرياً بعد أحداث الحادي عشر من أيلول، فقبل هذه الحقبة كان توجه الإدارة الأميركية يهدف إلى تأمين المصالح الحيوية في المنطقة دون اللجوء إلى التدخل المباشر في الشؤون الداخلية للأنظمة العربية والإسلامية. وبعدها اتجهت إلى التوغل السياسي والعسكري المفرط تحت ذريعة نشر الديمقراطية ومحاربة العنف الإسلامي الحركي، والعمل على تغيير البنى الاجتماعية الداخلية على اعتبارها مولِّدة

(*) يعتبر مصطلح الشرق الأوسط من أكثر المصطلحات الجيو ـ سياسية إلتباساً، وقد أطلقه الأوروبيون للمرة الأولى على المنطقة التي تتوسط الشرقين الأقصى والأدنى، وخلال الحرب العالمية الثانية قامت الولايات المتحدة وبريطانيا بالتواجد في المنطقة، ووقعت نشاطاتها في تركيا وإيران ودول شبه الجزيرة العربية تحت إمرة قيادة الشرق الأوسط البريطاني. ومنذ تلك اللحظة استمر اطلاق مصطلح الشرق الأوسط على هذه المناطق من باكستان شرقاً حتى المغرب غرباً ومن تركيا شمالاً حتى القرن الإفريقي جنوباً.في العام 1989 حددت الوكالة الدولية للطاقة النووية الحقل الجغرافي للشرق الاوسط من المنطقة الممتدة من الجمهورية العربية الليبية غرباً إلى جمهورية إيران الإسلامية شرقاً ومن سورية شمالاً إلى جمهورية اليمن الشعبية جنوباً. في مرحلة لاحقة اقترحت الأمم المتحدة اعتبار جميع الدول الاعضاء في جامعة الدول العربية وجمهورية إيران الإسلامية واسرائيل تدخل ضمناً في منطقة الشرق الاوسط، وذلك في معرض اقتراح عن إقامة منطقة منزوعة السلاح النووي: (را: سعد، حسين: جغرافية الأزمات تبحث عن استقرار في عالم بلا توازن، صحيفة اللواء العدد السنوي، كانون الثاني 2005. انظر ايضاً: الجاسور، ناظم: تأثير الخلافات الاميركية ـ الأوروبية في قضايا الأمة العربية في حقبة ما بعد الحرب الباردة،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط أولى، 2007).

للارهاب. إن السياسة الأميركية في الشرق الأوسط وتحديداً في منطقة الخليج، لم تتشكل فقط كنتيجة لهذا الحدث العالمي، فالنفط العربي وأمن إسرائيل يعتبران من أهم أولويات التوجهات الأميركية الهادفة إلى بناء امبراطوريتها التوسعية انطلاقاً من اعتبار نفسها القوة المهيمنة التي لا تسمح بوجود منافسين محتملين. هذه العقيدة حول السيطرة على العالم وإعادة صياغته، ظهرت في أزمنة مبكرة، وقد اعتبرها الكثيرون من القادة قدراً محتوماً لبلادهم، وما العمل المتواصل من أجل تحقيقها، سوى استجابة لمباركة الرب. في هذا السياق قال السيناتور هارت بنتون، في خطاب أمام مجلس الشيوخ، عام 1846: «إن قدر أميركا الأبدي هو الغزو والتوسع، إنها مثل عصا هارون التي صارت أفعى، ثم ابتلعت كل الجبال. فهكذا ستغزو أميركا الأراضي وتضمها إليها، أرضاً بعد أرض ذلك هو قدرها المتجلي. أعطها الوقت وستجدها تبتلع كل بضع سنوات قارات بوسع معظم ممالك أوروبا. ذلك هو معدل توسّعها»[1].

لا ريب أن الأهداف التوسعية الأميركية قديمة، يتداخل فيها الديني والسياسي، وهذا ما عبّرت عنه إيديولوجية المحافظين الجدد الذين يلتقون في الكثير من التوجهات مع أجندة الصهيونية ـ المسيحية، القائمة على تقسيم العالم وفق الرؤية المانوية، وهم بذلك لا يختلفون عن الإسلاميين، فكلاهما رؤيوي، وأصولي. إلى ذلك يمكن تحديد أربعة اتجاهات في السياسة الخارجية الأميركية في الوقت الراهن: الاتجاه الاول، الواقعيون الممثلون بمدرسة هنري كيسنجر في احترام القوة، وعدم الاهتمام بالتصرفات الداخلية للأنظمة.

الاتجاه الثاني، المعروفون بإسم «الجاكسونيون القوميون» وهم الذين يعبرون عن سياسات العزلة داخل حدود الولايات المتحدة، وهؤلاء تحالفوا مع المحافظين الجدد لأسباب مختلفة لغزو العراق.

الاتجاه الثالث، فهو الواقعية الولسونية، التي تختلف عن واقعية كيسنجر حيث تأخذ بجدية دخول أميركا في داخل الدول، وتعترف أن الدول الضعيفة أو الفاشلة هي مصدر لعدم الاستقرار في العالم.

---

(1) العكش، منير: **حق التضحية بالآخر**، دار الريس، بيروت، الطبعة الأولى، 2003، ص 105.

الاتجاه الرابع، يمثله المحافظون الجدد وهو بشكل عام قائم، على نظرية وجود عدو ما، وعلى الحروب الاستباقية بهدف القضاء على البؤر الارهاب والدول المارقة، مما يستدعي مضاعفة الإنفاق العسكري والتدخل في الخارج وإسقاط الأنظمة التي تشكل، وفقاً لهذا الاتجاه، خطراً وجودياً على الولايات المتحدة. يمكن القول بأن السياسة الخارجية للمحافظين الجدد تعبّر عن توجهات الاستعمار الجديد[*].

إن السياسة الخارجية الأميركية في الشرق الأوسط اعتمدت منذ أحداث 11 أيلول/ سبتمر 2001 على تجفيف بؤر الإرهاب والقضاء على الدول المارقة. وهذا ما عبر عنه جورج بوش الإبن في الخطاب الذي ألقاه في واشنطن أمام الحملة الوطنية لأجل الديمقراطية في تشرين الأول 2005. في هذا الخطاب «قدم بوش رؤية أكثر رعباً من السابق للتهديد المتمثل بالأصولية الإسلاموية العنفية، التي قد تسعى إلى بناء امبراطورية توتاليتارية، وإلى إخضاع أمم بأسرها وتخويف العالم. وكان قد قارن إيديولوجية النضال الإسلاموي بالإيديولوجية الشيوعية، وقسوة الإسلامويين بقسوة الغولاغ والثورة الثقافية الصينية»[1].

قدمت أحداث أيلول المسوغ للإدارة الأميركية لشن غزواتها المتكررة على العالم الإسلامي، والبداية كانت في أفغانستان ثم انتقلت إلى غزو العراق عام

(*) هو فرض السيطرة الاجنبية سياسياً واقتصادياً وثقافياً على دولة ما مع الاعتراف باستقلالها وسيادتها دون اعتماد أساليب الاستعمار التقليدية وأهمها الاحتلال العسكري، ويطلق على هذا الأسلوب الاستعماري الامبريالية الجديدة. هذا الاستعمار الجديد يستخدم في تحقيق أغراضه وسائل خاصة، لتحاشي المعارضة الشعبية العلنية، أو معارضة الرأي العام العالمي، من ذلك عقد الاتفاقيات الثنائية غير المتكافئة، وتكبيل الدول النامية بشروط تحد من حريتها، واستغلال المشاكل الاقتصادية والإدارية للدولة الحديثة الاستقلال للتدخل في شؤونها والضغط عليها من خلال المعونات والقروض المشروطة، وإقامة القواعد العسكرية، وإثارة الاضطرابات الداخلية، وتشجيع الأقليات الدينية أو العرقية الاستيلاء على السلطة، فضلاً عن استخدام المنظمات الدولية التي تلعب الدول الكبرى من خلالها دوراً رئيسياً في الضغط على الدول النامية، وتوجيه سياستها.

(1) قرم، جورج: **المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين**، تعريب خليل أحمد خليل، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص 220، Voir: Corm, Georges la Question religieuse au XXIe siècle, la découverte, Paris, 2006

2003، وأسقطت نظام صدام حسين على خلفية تعاونة مع منظمة القاعدة التي أعلنت مسؤوليتها عن هجمات 11 ـ 9، ولامتلاكه أسلحة الدمار الشامل. كل هذه المبررات التي سقطت لم تمنع إدارة جورج بوش الإبن السابقة من تكرار حملتها ضد ما تسميه الدول المارقة وهي في هذا المجال تمهد لحربها المؤجلة مع إيران الخمينية المندرجة ضمن هذا التصنيف. **فهل يمكننا إدراج الولايات المتحدة في إطار الدولة المارقة كونها تلجأ إلى الحروب الاستباقية والقوة للحفاظ على أمنها وأهدافها الاستراتيجية؟**

في هذا السياق يقدم جاك دريدا قراءة علمية حول هذا التساؤل معتبراً أن الولايات المتحدة، التي تتصرف كحامٍ وضامنٍ للقانون الدولي، والتي تبادر إلى الحروب وعمليات الحفاظ على الأمن لامتلاكها القوة، إنما تقوم بما تقوم به كدولةٍ ذات سيادة وهي أول الدول المارقة التي تتعسف في استعمال السلطة. يكفي إذن داخل الولايات المتحدة، أن يعتبر الاميركيون ودون استشارة مسبقة، أن مصالحهم الحيوية كفيلة بإعطائهم سبباً ومبرراً كافياً لمهاجمة وزعزعة أو تدمير دولةٍ بكاملها إذا كانت سياسة هذه الدولة ضد هذه المصالح. ولتبرير هذه الأحادية وخرق المؤسسة المفترض أن تكون ديمقراطية كالأمم المتحدة، ولإعطاء منطق لمنطق القوة، يجب الإقرار بأن **هذه الدولة التي تهدد بالإعتداء، تتصرف كدولة مارقة**[1].

إن القراءة التي تقدم بها جاك دريدا حول مفهوم الدولة المارقة، واعتباره الولايات المتحدة أولى الدول المصدرة للإرهاب بسبب سياستها الخارجية، لا تختلف عن طروحات **نعوم تشومسكي**، أهم المنتقدين للاستراتيجيا الأميركية في الشرق الأوسط، الذي أكد أن الولايات المتحدة أكبر دولة إرهابية في العالم تليها إسرائيل مباشرة[2]. ويرى تشومسكي أن الاحتلال الأميركي للعراق وأفغانستان لم يكن ردّاً على أحداث الحادي عشر من أيلول، بل استمرار لسياسة

---

(1) دريدا، جاك: **هل للدولة المارقة وجود؟ مبررات الأكثر قوة**، تعريب هشام ميلوي، مجلة الكلمة، خريف 2004، عدد 45، ص 128 ـ 126.

(2) Voir, Chomsky Noam, Achcar Gilbert: la Poudrière du Moyen- Orient, fayard, Paris, 2006.

خارجية مستمرة منذ نصف قرن، وهي استراتيجية امبريالية كبرى تسعى أميركا من خلالها إلى الإبقاء على هيمنتها العالمية من خلال استخدام القوة العسكرية أو التهديد باستخدامها.

في موازاة ذلك فإن الإدارة الأميركية تتعامل مع الشرق الاوسط بالأسلوب الإمبريالي نفسه الذي تتعامل به مع جيرانها في اميركا اللاتينية مثلاً، أي حق التصرف المطلق من دون اكتراث بالقوانين ولا احترام لأبسط شروط التعاقد السياسي بين الأمم. وهذا التوجه عبرت عنه وزيرة الخارجية الأميركية السابقة مادلين أولبرايت في خطابها لمنطقة الشرق الأوسط حين قالت: «سنتصرف جماعياً عندما نستطيع، وسنتصرف أحادياً إذا استلزم الأمر، لأننا نعتبر هذه المنطقة ذات أهمية قصوى للمصالح الأميركية القومية، ومن ثم لا نعترف بأي حدود، وعراقيل أو حتى بقانون دولي، أو أمم متحدة»[1].

لا يكتفي تشومسكي باعتبار الولايات المتحدة دولة مصدرة للارهاب بل يدرجها ضمن مفهوم «الدولة الفاشلة» أي الدولة التي لا تقدر أو لا ترغب في حماية مواطنيها من العنف أو الدمار، وتعتبر نفسها فوق القانون وبالتالي تطلق يدها في ممارسة العنف والعدوان ضد مواطنيها والآخرين، وارتكاب الشنائع بشكل يجرّد مؤسساتها من أي جوهر ديمقراطي حقيقي[2].

بعد التعريف الذي قدمه نعوم تشومسكي للسياسات الأميركية في الشرق الأوسط، يمكن استخلاص أطروحاته الكبرى على النحو الآتي:

أولاً: البترول أولاً وأخيراً، هو ما يحدد نوايا الولايات المتحدة للسلام والحرب.

ثانياً: اصطناع ودعم الكيان الاسرائيلي في المنطقة،وطبيعة العمل الذي يضطلع به يهدف إلى الحفاظ على المصالح الأميركية، والقضاء على كل حركة تحريرية أو ما سماه تشومسكي بالقوميات الوطنية.

---

(1) تشومسكي، نعوم: **أوهام الشرق الأوسط**، تعريب شيرين فهمي، دار الملتقى، المغرب، الطبعة الأولى، 2003، ص 10.

(2) تشومسكي، نعوم: **الدولة الفاشلة**، تعريب سامي الكعكي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى 2007، ص 16.

ثالثاً: يستحيل تحقيق سلام حقيقي في المنطقة، يجمع بين الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية، لأن ذلك يتعارض بالمطلق مع أسس النظام الأميركي. فالمصلحة الاقتصادية للشركات الأميركية من النفط إلى السلاح، هي ما تصنع على أرض الواقع الرؤية الاستراتيجية لأي حاكم في البيت الأبيض. لذلك من أجل فهم السياسة الأميركية في الشرق الأوسط، يتحتم البحث عن الدافع الاقتصادي لاسيما النفط، فالسوق وحده هو الذي يحدد التوجهات السياسية الخارجية لإدارتها.

في الواقع أحدثت هجمات الحادي عشر من أيلول تحولات جوهرية على مستوى القرار السياسي العالمي، وأتت لتؤكد على الانفراد الأميركي وتحكمه بسلطة القرار السياسي الدولي، وهذا التوجه يتضح تماماً في إجبار المنظمة الدولية، ومجلس أمنها، على إتخاذ القرارات التي منحتها الغطاء الشرعي والسياسي لعملياتها العسكرية في أي منطقة من العالم، ولا سيما القرار 1368 والقرار 1373 حيث أكد صراحة أنه ليس هناك من حدود فاصلة للأمن الأميركي القومي. «وفي ضوء هذه القرارات وغيرها قررت الولايات المتحدة شن الحرب الأبدية على الارهاب، سواء بعملياتها الاستخبارية وضربها للقوى الارهابية في هذه الدولة أو تلك، أو من خلال احتلالها وإسقاطها أنظمة تعتقد أنها يمكن أن تشكل خطراً على أمنها القومي، من خلال إيوائها وتجهيزها الحركات الإرهابية بأسلحة التدمير الشامل، حيث كانت أفغانستان، وفيما بعد العراق ميادين لاختبار الاستراتيجية الأميركية الجديدة»[1].

يمكن تحديد السياسة الخارجية الأميركية في الشرق الأوسط بعد أحداث أيلول وفق المبادئ التالية:

أ ـ المبدأ الأول: ترسيخ فكرة الحروب الاستباقية ضد الحركات الاسلامية والدول المارقة، لتبرير أولوية الأمن القومي الأميركي، بهدف التضليل عن الأهداف الأساسية المتمثلة بالتحكم بالنفط العربي، والحفاظ على الكيان الإسرائيلي في الشرق الأوسط.

---

(1) الجاسور، ناظم: **تأثير الخلافات الاميركية - الأوروبية على قضايا الأمة العربية حقبة ما بعد الحرب الباردة**، م.س.، ص 262.

ب ـ **المبدأ الثاني**: العمل على تفكيك الشرق الأوسط إلى كيانات عرقية وطائفية وهذا ما روجت له الإدارة الأميركية سابقاً تحت تسمية **الشرق الأوسط الكبير**(*).

ت ـ **المبدأ الثالث**: تفعيل حدة الأزمات السياسية الشرق أوسطية والوقوف امام أي حل يخفف من حدة الاحتقان، وفي هذا المجال تمثل الحالة الفلسطينية واللبنانية والعراقية دليلاً على ذلك.

تنطلق السياسة الخارجية الأميركية من نمطين متعارضين: الواقعية البراغماتية أو الذرائعية السياسية (فالغاية تبرّر الوسيلة والمصالح تبرر الأدوات المستعملة بصرف النظر عن النتائج المترتبة عليها) والمثالية أي الالتزام الشديد بالقانون، وهذا النمط متجذر في الفكرة الصميمة للعظمة القومية الداعية لترويج الديمقراطية والرأسمالية في الداخل والخارج[1]. هذا التنميط استخدمته إدارة جورج بوش الإبن في الشرق الأوسط بدرجات متفاوتة قبل هجمات 11 أيلول/ سبتمبر، وبعد هذه المرحلة أعلنت الولايات المتحدة حربها ضد الارهاب، ورؤيتها لإعادة

(*) يشمل مشروع الشرق الأوسط الكبير وفقاً للرؤية الأميركية المنطقة الممتدة جغرافياً من موريتانيا غربا إلى أفغانستان شرقاً مروراً بتركيا واسرائيل وإيران. وقد سبق لاسرائيل أن طرحت مثل هذه المشروعات، وكان آخرها ما طرحه رئيس الوزراء السابق شمعون بيريز في كتابه «الشرق الأوسط الجديد» الذي نشر عام 1993. خلص بيريز في طرحه إلى جمع دول الشرق الأوسط في سوق مشتركة بعد تحقيق السلام مع إسرائيل، بحيث يعزز قيام هذا السوق المصالح الحيوية، والهدف من ذلك دمج إسرائيل في المنطقة بعد إعادة صياغتها وتشكيلها. يعتمد نص المشروع الاميركي لبناء الشرق الأوسط الجديد على تقرير التنمية البشرية التابع للأمم المتحدة الذي وضعه عدد من المثقفين والخبراء العرب كأساس لتحليل أوضاع الشرق الأوسط، كمنطلق لتحديد المناهج والحلول، وقد وردت بشكل حرفي بنود مبدأ الرئيس الأميركي جورج بوش الإبن حول الاستراتيجية المتقدمة للديمقراطية في الشرق الأوسط، ومبدأ وزير الخارجية السابق كولن بول حول الشراكة الأميركية الشرق أوسطية. بموازاة ذلك نشرت مجلة القوات المسلحة الأميركية في عددها حزيران 2006 تقريراً كتبه رالف بيترز وهو كولونيل سابق في الجيش الأميركي، والتقرير عبارة عن عملية تغيير لمعالم دول الشرق الأوسط من الناحية الجغرافية، تنشأ عبرها دول جديدة وتنقسم دول أخرى وتتغير معالم دول وتندمج دول أخرى (را: نص مشروع الشرق الأوسط الكبير، صحيفة الحياة 13 ـ 2 ـ 2004)

(1) را: جرجس، فواز: **أميركا والإسلام السياسي، صراع الحضارات أم صراع المصالح؟** تعريب غسان غصن، دار النهار، بيروت، الطبعة الأولى، 1998، ص 23.

ترتيب أو صياغة العالم. والبداية كانت في الهجوم العسكري الشامل على أفغانستان للقضاء على شبكة بن لادن، كما أدّعي، وتدمير نظام الطالبان الذي استضافها وبعدها انتقلت لغزو العراق وأسقطت نظام صدام حسين عام 2003، وباشرت قرع طبول الحرب مع إيران، ووضعت سيناريوهات واستراتيجيات مختلفة لإحتواء تمدد الإسلام ليس على مستوى تياراته الجهادية فقط بل على مستوى تغلغله الديموغرافي في المجالين الأوروبي والأميركي . في هذا السياق يرى الكاتب الانكليزي دافيد برايس جونز أن الأعداد المتزايدة للمسلمين في الغرب ستؤدي إلى أسلمته، الأمر الذي سيحتم الاستيلاء على الحكومات الغربية بعد أن يتحول العرب والمسلمون إلى أكثرية لاسيما في أوروبا[1].

والحال هل يشي التنامي الديموغرافي للمسلمين في الغرب بوجود عولمة إسلامية مناهضة للعولمة الرأسمالية الأميركية؟ هذا التساؤل لا يمكن الجزم بفعاليته في الوقت الراهن، وإذا صحت حسابات برنارد لويس فإنه مؤجل إلى نهاية القرن الحادي والعشرين. ولكن ما يمكن التأكيد عليه أن الهجرة المتزايدة للعرب والمسلمين إلى الدول الغربية، وارتفاع معدل الولادات عندهم مع ما يرافق ذلك من محاولات الحفاظ على الهوية، سيؤسس لعولمة إسلامية جديدة تجعل من أماكن الانتشار الديموغرافي في الغرب منطلقاً لها.

بالعودة إلى السياسة الأميركية في الشرق الأوسط الراهن، فإن الاستراتيجيا العسكرية العدوانية التي تميل بشدة إلى التدخل الانفرادي تحت ذريعة الحرب العالمية ضد الإرهاب، تهدف إلى تأمين المصالح الأميركية الدائمة، السياسية والاقتصادية والنفطية والجيو ـ سياسية[2] وتشكل الدول العربية الحليفة كالسعودية ومصر والأردن معبراً للاجندة الخارجية الأميركية التي تعمل بدورها على تمييع القضايا العربية الأساسية لاسيما القضية الفلسطينية.

---

(1) را: الصلح، رغيد: انتباه: أوروبا على طريق التعريب والأسلمة، صحيفة الحياة، الثلاثاء 30 ـ 8 ـ 2005، عدد 15491، ص 9.

(2) العرب والعالم بعد 11 أيلول / سبتمبر، مجموعة من الباحثين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2002، ص 208 .

إلى ذلك يكشف الخطاب الذي وجهه جورج بوش الابن الإثنين في 24 حزيران 2002، والذي قدم فيه رؤيته للسلام، عن أولوية أمن إسرائيل بالنسبة للسياسة الخارجية الأميركية ومما جاء في الخطاب: «إن الإرهاب هو الذي يجبر إسرائيل على الإبقاء على الاحتلال، وليس الاحتلال هو الذي يولّد المقاومة والارهاب، ورئيس السلطة الفلسطينية ياسر عرفات مذنب بإرتكابه الإرهاب في حين أن شارون رجل سلام»[1].

لا ريب أن الإدارة الأميركية في تعاملها مع الأزمات السياسية التي تعاني منها المنطقة، ساعدت على خلق بيئات وبؤر معادية لها، فهي تلجأ إلى الدعم المفرط لإسرائيل، وتهدر حقوق الشعب الفلسطيني في إقامة دولته وعودة اللاجئين،وتدعم الأنظمة الاستبدادية في العالم العربي. كل هذه العوامل صعدّت من وتيرة الإسلام الجهادي الذي وصل إلى ذروته إبان هجمات الحادي عشر من أيلول؛ فهذا التاريخ الحدث لا يمكن تفكيكه بمعزل عن السياسات الأميركية المجحفة تجاه المسلمين. وبالمقابل لا يمكن فهم وتيرة العنف إلاّ في سياق ردّة الفعل على الغزو الأميركي لديار المسلمين، وبالتالي فإن ذريعة الحرب على الارهاب هي التي أدت بدورها إلى إرهاب لا متناه، بصرف النظر عن حدود الالتقاء والاختلاف بين الحركات الإسلامية واليمين المسيحي[*] على المستوى الايديولوجي. و يمكن القول بأن كلا الطرفين ينطلقان «من الازدواجية المانوية

---

(1) المصدر نفسه، ص 222 .

(*) بدأ اليمين المسيحي يعزز نفوذه في عقد السبعينات وتفجر بصورة دراماتيكية على مسرح الأحداث في عقد الثمانينات. ولكن جذوره وأصوله الحديثة تمتد لأوقات أسبق بكثير. فقد ظهر تياران لاهوتيان: تيار ليبرالي بين كنائس النظام السائد البروتستانتية، أكد على العقيدة المسكونية ووجهات النظر الليبرالية المتسامحة؛ وكان التيار الثاني هو تيار المحافظين اللاهوتيين، الذين يؤمنون بأن الكتاب المقدس معصوم عن الخطأ، وأن يسوع هو ابن الرب وأن مملكة الرب على الأرض ستُقام لدى رجوع المسيح. يتأسس اليمين المسيحي على نظرية أو مذهب التدبير الإلهي قبل الألفين. فالأزمنة كلها مقسمة إلى عصور أو تدابير، والعصر الحالي هو تدبير ما قبل الأخير، وسينهض وكيل، المسيح الدجال، ويسيطر في النهاية على العالم، وسيعقب هذا المجيء الثاني للمسيح وإقامة العصر الالفي. إن تأسيس دولة إسرائيل عام 1948 كان علامة من الرب بالنسبة لليمين المسيحي على أن الأيام الأخيرة، =

أي الايمان بالصراع بين النور والظلام، والفريقان يحتكمان إلى الله، كاشفين عن قدر مماثل من الاستبدادية الأصولية والمانوية، واصفاً أحدهما الآخر بالشرير»[1].

في الواقع يعيش العالم المعاصر حالة من الإضطراب والفوضى على الصعيدين السياسي والاقتصادي، خصوصاً بعد إنهيار المنظومة الشيوعية وسيادة النظام العالمي الجديد. والولايات المتحدة المتمادية في اللجوء إلى حروبها الاستباقية على ما تسميه الارهاب، تعمل على تأجيج الصراعات لاسيما في الشرق الاوسط. الأمر الذي يسمح بخلق الظروف المؤاتية للعنف والعنف المضاد؛ من هنا يمكننا فهم لماذا استنفز الإسلام، وتياراته الجهادية المعارضة للسياسات الأميركية، ولماذا يتمّ توظيف الديني لصالح السياسي بأسلوب يُظهر الصراع على أنه صراع أفكار وإيديولوجيات، يُدخل الإسلام في دائرته؟ وهكذا فإننا وفقاً لما تنبّأ به ادوارد سعيد: «سنواجه توتراً طويل الأمد وحتى حرباً ربما ولكننا سنقدم للعالم المسلم، بمختلف مجتمعاته ودوله، إمكانية إندلاع حروب عديدة وحدوث معاناة لا يمكن وصفها، وأيام كارثية قد تؤدي على الأقل، إلى ولادة إسلام مستعد للعب الدور المُعد له مسبقاً من خلال ردة الفعل والمعتقد التقليدي واليأس»[2].

إذا كانت الحرب الأميركية ضد الارهاب نابعة من المصالح الاقتصادية والجيوبوليتيكية، فما هي مؤثراتها على التيارات الجهادية الإسلامية؟ وما هي تداعيات أحداث الحادي عشر من أيلول على هذه التيارات، ما هي مشروعاتها

= النشوة أوالهرمجدون (المكان الذي ستجري فيه المعركة الفاصلة بين الخير والشر في نهاية العالم وقبل يوم الحساب، وفقاً لسفر الرؤيا) وشيكة الحدوث للعالم. (را: العرب والعالم بعد 11 أيلول/ سبتمبر، م. س، ص 210 ـ 209).

(1) شتاينبرغ، جوكينشلو: **التربية الخاطئة للغرب**، تعريب حسان بستاني، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 2005، ص 66.

(2) سعيد، ادوارد: **تغطية الإسلام**، تعريب سميرة خوري، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1983، ص 164.

الداخلية بعد وصولها إلى السلطة، خاصة في الحالة الفلسطينية؟ وكيف يمكن تحديد واقع المسلمين والغرب بعد هذا الحدث التاريخي؟ وهل تهدف الإدارة الأميركية من خلال حديثها عن ضرورة الاصلاح السياسي والديني في العالمين العربي والإسلامي إلى تطويع الإسلام؟

أحداث الحادي عشر من أيلول وتداعياتها على الإسلام الجهادي والرؤية الأميركية للعالم الإسلامي

أ ــ الإسلام الجهادي بين إشكالية مفهوم الإرهاب والسياسات الدولية المعاصرة

حولت أحداث الحادي عشر من أيلول الإسلام إلى مشكلة عالمية، فالهجوم الذي تبنته منظمة القاعدة(*) في نيويورك، دفع المتخيل السياسي الأميركي، وريث الاستشراق الأوروبي إلى تظهير الحدث كما لو كان حرباً عالمية رابعة بين الديمقراطية الغربية والإسلام الجهادي المناهض لها. من جهة أخرى أعلنت

(*) منظمة القاعدة أو الجبهة العالمية لقتال اليهود والصليبيين، تمّ الإعلان عنها عام 1998 في بيشاور، عقب سيطرة حركة طالبان على أفغانستان، حاولت الجبهة العالمية التي أسسها أسامة بن لادن، وأيمن الظواهري، إقناع الحركات السلفية الجهادية في أفغانستان، الانضمام إلى استراتيجيتها الجديدة، التي تقوم على أولوية قتال العدو البعيد، المتمثل بالولايات المتحدة والمعسكر الغربي المدعو بالصليبيين وكذلك اليهودية العالمية. تعتبر فكرة الجبهة الإسلامية العالمية استعارة من الفكر السياسي اليساري، الذي إنتشر في العالم العربي والإسلامي، في فترة الستينات والسبعينات من القرن الماضي، حيث شهد العالم العربي ظهور جبهات متعددة أهمها: جبهة التحرير الوطني في الجزائر، والجبهة الشعبية والديمقراطية لتحرير فلسطين وغيرها من الجبهات. استعار تنظيم القاعدة هذا المفهوم وعمل على توظيفه إنسجاماً مع الرؤية الإسلامية التي ترى أن مجالها الدعوي والجهادي، هو العالم لعموم الرسالة الإسلامية لتشمل البشر أجمعين. إنضم في البداية إلى القاعدة تنظيم الجهاد المصري، وبعض أعضاء الجماعة الإسلامية المصرية، وجماعات جهادية باكستانية، إلّا أن تطورات الوضع الدولي الذي تبلور بعد إنهيار الاتحاد السوفياتي، أسفرت عن ولادة استراتيجية قتال العدو البعيد، الذي نفذ أولى عملياته ضد المصالح الأميركية عام 1998 من خلال تفجير سفارتي الولايات المتحدة في نيروبي ودار السلام، تم تفجير البارجة كول قبالة سواحل عدن عام 2000، وتوج بالهجوم الكبير على مبني البنتاغون وبرجي مركز التجارة العالمي في أيلول 2001، لتدخل القاعدة في مرحلة جديدة تمثلت في محاولة جر الولايات المتحدة للدخول في حرب استنزاف يكون مجالها الحيوي العالم بأسره بشكل عام، والعربي والإسلامي بشكل خاص.

الإدارة الأميركية حربها على الإرهاب معتبرة كافة حركات المقاومة ذات طابع إرهابي، الأمر الذي أدخل بعض هذه الحركات في صراعٍ محموم مع الدول التي تحتضنها، لاسيما حركة حماس وحزب الله، بفعل مؤثراتٍ الضغوط الدولية على الحكومات العربية الداعية لمحاربتها أو لإحتوائها. لكن قبل البدء في قراءة مآلات الإسلام الجهادي بعد تفجيرات أيلول، كيف يمكن التمييز بين الارهاب والمقاومة وفقاً للقانون الدولي؟

يُعدّ الإرهاب بمفهومه العام «الاستخدام غير المشروع للعنف» ظاهرة قديمة جديدة وهو من أكثر المفاهيم خلطاً والتباساً. فرغم الاتفاق الدولي على مفهوم الكفاح المشروع للدول والشعوب، فإن المجتمع الدولي لم يتمكن من الاتفاق على تعريف واحد ومحدد لمفهوم الإرهاب، نظراً لاختلاف المعايير بين الدول. إن الإتفاقية الوحيدة التي قامت بتعريف الارهاب كانت إتفاقية جنيف عام 1937 التي لم تدخل حيز التنفيذ، وبسبب الخلافات قامت إتفاقية جنيف بوضع تعريفين للارهاب:

التعريف الأول، أتت به الفقرة الثانية من المادة الأولى وهو يقر بأن الأعمال الإجرامية الموجهة ضد الدولة والتي من شأنها وطبيعتها إثارة الرعب لدى الأشخاص، أو لدى جماعة معينة من الأشخاص، أو لدى الجمهور تندرج في إطار العمل الارهابي[1]. أما التعريف الثاني من الفقرة الثانية من الإتفاقية فهو يحدد ويعدد الأعمال التي تعتبر إرهابية، بالمقابل ميزت إتفاقية جنيف بين الإرهاب والمقاومة، وأكدت أن الاستعمار هو أحد أهم دوافع أعمال المقاومة، وقد أشارت مداولات الجمعية العامة للأمم المتحدة إلى أن من أهم الأسباب الجوهرية لاستخدام العنف استمرار الاستعمار في السيطرة والهيمنة على الأقاليم التي كانت خاضعة له يوماً ما، وإنكار حق الشعوب في تقرير مصيرها. وبهذا تكون الأمم المتحدة قد قدمت فهماً موضوعياً بردّ الظاهرة إلى دوافعها وأسبابها،

(1) كالهومن، ستغفلد: ضوابط تحكم خوض الحرب، اللجنة الدولية للصليب الأحمر، حزيران 2004، ص 36: را أيضاً: شلالا، نعيم: الإرهاب الدولي والعدالة الجنائية، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، الطبعة الأولى، 2003، را، ايضاً: حمد، دولي: الارهاب الدولي، دراسة قانونية مقارنة، منشورات صادر الحقوقية، بيروت، الطبعة الأولى، 2003.

وقد ميزت بين الارهاب بوصفه جريمة دولية، وبين الكفاح المسلح بوصفه نشاطاً من أنشطة التحرر الوطني المشروعة.

لم يقدم القانون الدولي تعريفاً واضحاً للارهاب وإشكالاته ولذلك فإن عدم الاتفاق على تعريف واضح ومحدد، له مدلولاته على صعيد التوجهات السياسية الدولية خاصّة بعد صدور القرار 1373[1] إثر أحداث الحادي عشر من أيلول.

فرضت الولايات المتحدة بموجب هذا القرار، مفاهيم جديدة في السياسة الدولية، وأعطت لنفسها حق التدخل العسكري في أي منطقة من العالم لحماية أمنها بعد أن أجبرت المنظمة الدولية ومجلس أمنها على إقراره. والقرار مثل غيره من القرارات استند إلى الفصل السابع، وهذا يعني أن أي دولة تغفل أو تنتهك أحكام القرار 1373، تصبح مسؤولة دولياً أمام مجلس الأمن الذي يحق له معاقبة هذه الدولة بالشكل الذي يراه مناسباً. «في ضوء هذا القرار، فإن الولايات المتحدة قررت شن الحرب الأبدية على الإرهاب، سواء بعملياتها الاستخبارية وضربها للقوى الإرهابية في هذه الدولة أو تلك، أو من خلال احتلالها وإسقاطها أنظمة تعتقد أنها يمكن أن تشكل خطراً على أمنها القومي»[2].

لكن المفارقة الكبرى التي يمكن رصدها أن المادة (51) من ميثاق الأمم المتحدة أعطت للشعوب التي تتعرض للاحتلال والاستعمار والعدوان، الحق باللجوء إلى المقاومة المسلحة بوصفها مقاومة مشروعة، وفي هذه الحالة تنطبق اتفاقيات الحماية الدولية المختلفة على المقاتلين من أجل الحرية ضد الاحتلال، وبذلك تتمتع الفئات التي تمارس هذا الحق في المقاومة المشروعة بمركز قانوني معتبر حسب هذه المادة، بما يتيح لها التصدي للاستعمار والاحتلال. وقد أكدت الجمعية العامة للأمم المتحدة في قرارها رقم (3246) الصادر في 14 ـ 12 ـ 1974 على شرعية حق الشعوب في الكفاح المسلح في سبيل تحررها من الاحتلال، وذهب إلى أن أي محاولة لقمع الكفاح المسلح ضد السيطرة

(1) را: الجاسور، ناظم: **تأثير الخلافات الأميركية ـ الأوروبية في قضايا الأمة العربية**، م.س.، ص 26.

(2) المصدر نفسه، ص 262.

الاستعمارية والأجنبية والأنظمة العنصرية هي مخالفة لميثاق الأمم المتحدة، ولإعلان مبادئ القانون الدولي الخاصة بالعلاقات الدولية والتعاون بين الدول، وللإعلان العالمي لحقوق الإنسان[1].

إن المقاومة عمل مشروع كفله القانون الدولي، وبالتالي لا يمكن إدراجها في خانة الإرهاب، لكن السياسات الخارجية للولايات المتحدة، خاصة بعد أحداث الحادي عشر من أيلول، روَّجت لمقولة الحرب على إرهاب المقاومة والحركات الجهادية الإسلامية، وطالبت الحكومات العربية بإقصائها عن العمل السياسي، رغم ما تحتله من حيز جماهيري استطاعت توسيعه سواء عبر دورها كمقاومة أو عبر البدائل الاجتماعية والتنموية، التي لم تستطع الدولة الوطنية تحقيقها.

والحال كيف يمكن قراءة الصراع الدائر بين السياسات الخارجية الأميركية والإسلام الجهادي؟ وهل يمكن الحديث عن صراع بين الرأسمالية الغربية والإسلام الجهادي؟ يرى بنيامين باربر استاذ العلوم السياسية في جامعة نيويورك، أن أحداث الحادي عشر من أيلول «كشفت عن وجود صراع كوني بين قوى الجهاد، وبين الثقافة الرأسمالية الكونية الغربية، ويقصد بالجهاد هنا. مجمل القوى المضادة للحداثة وفي طليعتها الأصولية الإسلامية، ولكن ليس فقط هي، ففي رأيه أن الأصولية اليهودية، أو المسيحية أو الهندوسية أو غيرها تكره الحداثة وفلسفة التنوير، مثلها في ذلك مثل الأصولية الإسلامية»[2].

يخلص باربر إلى نتيجة مفادها، أن العولمة الرأسمالية المفرغة من أي حس إنساني أو أخلاقي مسؤولة عن إرتفاع وتيرة العنف، فأمركة العالم يرافقها الفقر واللامساواة، والشعور بأنك ضحية السوق العالمية؛ فالرأسمالي العالمي لا ينظر إلى الإنسان إلا بصفته آلة استهلاكية، أو رقماً بين أرقام. وكل همّه يكمن في

---

(1) وثيقة مفهوم الارهاب والمقاومة، رؤية عربية إسلامية، مركز دراسات الشرق الأوسط، www.mesc.com. http:

(2) صالح، هاشم: **معضلة الاصولية الإسلامية**، م.س، ص108، راجع ايضاً:
Barber, Benjamin: jihad versus Mc World, Mondialisation et intégrisme contre la démocratie, Hachette, paris, 2001.

توسيع تجارته أو شركاته في شتى أنحاء العالم إذا أمكن، وأما ما ينتج عن كل ذلك من دمار وخراب وجوع فلا يعنيه البتة. بالمقابل فالأصولي الجهادي يكره الآخر لأنه لا ينتمي إلى عقيدته أو دينه أو مذهبه. إنه يُحلّ الغاءه أو حتى قتله لمجرد أنه لا ينتمي إلى الحقيقة المقدسة التي يعتنقها هو[1].

إن الصراع الدائر على الساحة العالمية بين الرأسمالية[*] العالمية والجهاد الإسلامي لا ينحصر في المجال الإسلامي، بل يطال كافة الاصوليات اليهودية منها والمسيحية الرافضة للحداثة الكونية والأمركة، لذلك يمكننا القول إن صدامها مع النظام العالمي الحالي يدخل في سياق الحفاظ على الهوية من مؤثرات الأنموذج الرأسمالي الأميركي، الأمر الذي يفاقم من العنف والعنف المضاد. ولكن على الرغم مما تشكله الرأسمالية الغربية من نمط استهلاكي متصاعد يجعل من السوق واحتياجاته منطلقاً له، لا يمكن الحديث عن ضوابط تمنع انتشاره سواء عبر الممانعة الأصولية، أم من خلال إيجاد نمط اقتصادي يتعارض مع الرأسمالية الأميركية، خاصة أن التجربة الاشتراكية الاقتصادية أثبتت فشلها ولم تستطع الصمود أمام النمط الرأسمالي.

إذا كان البُعد الاقتصادي يشكل وجهاً من وجوه الصراع بين الرأسمالية الاميركية والإسلام الجهادي، كيف يمكن تفسير طبيعته على المستوى السياسي؟ وما هي السياسة الخارجية الأميركية المعتمدة إزاء الحركات الجهادية الإسلامية؟

إن أول مواجهة سياسية مباشرة للولايات المتحدة مع الإسلام الحركي كانت مع الثورة الإيرانية، إذ لم تشهد العلاقة قبل ذلك مواجهات سياسية حقيقية، وإنما

---

(1) المصدر نفسه، ص 109.

(*) منظومة اقتصادية تقوم على حرية الرأسماليين أو عملائهم في تحديد الأجور والأسعار، بغية الحصول على الربح، وتطبع الرأسمالية بطابعها المميز هذا، جوانب المجتمع كلها. في ظل العولمة السياسية ـ الاقتصادية، الراهنة تقدم الولايات المتحدة الأميركية نموذجاً متقدماً للبرجوازية الرأسمالية الاحتكارية، بالمقابل تدل الرأسمالية الاحتكارية على مدى هيمنة الولايات المتحدة على القرار السياسي العالمي بدءاً من مجلس الأمن الدولي مروراً بالدول الكبرى وصولاً إلى المنظمات القارية: (را: خليل،خليل أحمد: معجم المصطلحات السياسية، م.س. ص 98).

حالة من التوافق بين الطرفين لمواجهة الخطر الشيوعي ـ الذي كان يشكل الاعتبار الأول في سياق مصادر التهديد وفق الرؤية الأميركية مع الأنظمة العربية المحافظة، والتي كانت على علاقة إيجابية عموماً بالحركات الإسلامية[1].

وعلى الرغم من الصدمة التي أصابت السياسة الخارجية الاميركية من حدثين رئيسيين في المنطقة مع بداية عقد الثمانينات، الأول، الثورة الإيرانية 1979، وما صاحبها من أزمة رهائن، والثاني مقتل أنور السادات 1981 على يد مجموعة من جماعة الجهاد المصرية على خلفية اتفاقية السلام مع اسرائيل التي رعتها الولايات المتحدة، إلاّ أن التوجه الأميركي بقي على موقفه بعدم خلق مواجهة مع الحركات الإسلامية والتأكيد على اعتبار الخطر الشيوعي والأنظمة المتحالفة معه تمثل التهديد الرئيس للمصالح الأميركية، بل على العكس من ذلك ساهمت في تقوية وتعزيز الحركات الجهادية ودعمها لمواجهة الاجتياح السوفياتي لأفغانستان عام 1981، وساعدت هي وحلفاؤها من الدول العربية الجهاد الأفغاني وزودته بالمال والسلاح والتسهيلات والدعم الإعلامي والسياسي، لدرجة أن الاعلام الاميركي كان يطلق على المجاهدين الأفغان ومن معهم من العرب مصطلح[2] «Freedom Fighters».

غير أن نهاية الحرب الباردة، وما تلاها من سيادة للنظام العالمي الجديد، الذي أعقبه تحوّل في الرؤية الأميركية تجاه حركات الإسلام الجهادي، وما نتج لاحقاً من تداعيات عاصفة الصحراء، وتعقيدات القضية الفلسطينية، والتواجد العسكري الأميركي في الخليج، حوّل العلاقة بين الولايات المتحدة والإسلام الجهادي من التحالف المُلتبس إلى الصِدام الذي بدأ بتفجير سفارتي الولايات المتحدة في كل من نيروبي ودار السلام عام 1998، وتفجير المدمرة الأميركية في اليمن عام 2001، في الوقت الذي أعلن فيه أسامة بن لادن عن تأسيس الجبهة العالمية لمقاتلة الصليبيين واليهود عام 1998. بالمقابل قامت الولايات

---

(1) را: جرجس، فواز: **أميركا والإسلام السياسي**، م.س. ص 84.

(2) سبوزيتو، جون: **الإسلام السياسي والسياسة الخارجية الأميركية**، تعريب حسان بستاني، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 2003، ص 134.

المتحدة بالرد على عملية تفجير السفارتين من خلال قصف معسكرات القاعدة في أفغانستان والمُضي في التنسيق الأمني مع الدول العربية، ومحاصرتها مالياً واقتصادياً من خلال ما يعرف بسياسة تجفيف منابع الاصولية[1].

مع تفجيرات الحادي عشر من أيلول وصلت المواجهة بين الولايات المتحدة والإسلام الجهادي إلى ذروتها، وأعلنت الإدارة الأميركية عن حربها الأبدية ضد الإرهاب، داعيةً في الوقت نفسه الأنظمة العربية والإسلامية إلى مكافحة الاتجاهات الإسلامية التكفيرية. ولا ريب أن أحداث أيلول شكلت منعطفاً جذرياً ليس على مستوى السياسة الخارجية الاميركية بل على المستوى السياسي العالمي، فالحرب التي أعلنتها إدارة جورج دبليو بوش على الارهاب، أدخلت العالم في ثنائية محور الخير المتمثل بالدول الديمقراطية ومحور الشر المتمثل بالدول المارقة والحركات الجهادية المتعاونة معها، وبذلك أصبحت هجمات أيلول عبارة عن إنذار أميركي للجميع: «معنا أم مع الإرهاب؟»[2] وهذا ما عبر عنه هنري كيسنجر وزير الخارجية الأميركية السابق الذي عاد إلى دائرة الضوء إثر هذه الأحداث.

إلى ذلك يمكن تصنيف الحركات الإسلامية المعاصرة في ثلاثة إتجاهات:

أولاً: الحركات الإسلامية السياسية، ذات الخلفية الإخوانية، وهي حركات سلمية، تميل إلى العمل داخل النظام السياسي والاجتماعي السائد. اتخذت هذه الحركات قراراً استراتيجياً منذ السبعينات بتفادي الصدام المباشر مع الحكومات واعتمدت منهج التدرج والنضال المدني بالتعاون مع القوى القومية والوطنية المعارضة.

ثانياً: الحركات الإسلامية السلفية، وهي تقليدياً ذات منحى تعليمي إرشادي.

ثالثاً: الحركات الإسلامية الجهادية، وهي سلفية الفكر في الغالب، لكنها تختلف عن السلفيين التقليديين في موقفهم من الحكام وميلهم إلى الخضوع للأمر

---

(1) فرسون، سميح: **جذور الحملة الأميركية المناهضة للإرهاب**، مجلة المستقبل العربي، بيروت، 2002، عدد 284، ص 10.

(2) را: كيسنجر، هنري: الإرهابيون خسروا معركة مهمة.... والتحدي العاجل إنذار أميركي للجميع: معنا أم مع الإرهاب؟ صحيفة الشرق الأوسط، الأربعاء 18 ـ 9 ـ 2001.

الواقع، وعزوفهم عن السياسة. تعتمد الجهادية الإسلامية في استراتيجيتها على عدة أهداف أهمها محاربة إسرائيل وتحرير فلسطين وهذا التوجه تعبر عنه بشكل واضح حركتا حماس والجهاد وحزب الله.

باستثناء منظمة القاعدة التي أعلنت جهادها ضد الولايات المتحدة ومن أسمتهم بـ«الصليبيين»، فإن غالبية التيارات الإسلامية ذات المنحى الجهادي اتجهت أولوياتها نحو تطبيق أجندتها الداخلية ومقاومة الاحتلال الإسرائيلي، «والقاعدة التي استحضرت في خطاب صادر عن أسامة بن لادن في التاسع من تشرين الأول 2001 الصراع بين الغرب والعالم الإسلامي منذ اكثر من ثمانين عاماً، هي حصيلة أخطاء ارتكبها الغرب تجاه قضايا العالم الإسلامي، خلفت وراءها جملة من المشاكل السياسية العالقة، تسببت في تأجيج النقمة تجاه السياسات الغربية، وولدّت نوعاً من الاستياء، إزاء مواقف الولايات المتحدة لاسيّما ما يتعلق بالقضية الفلسطينية، والصراع العربي ـ الاسرائيلي، والتواجد الاميركي في الخليج»[1]. وعليه لا يمكن فهم الصدام العنفي بين الولايات المتحدة والقاعدة بمعزل عن السياسة الخارجية الأميركية المتبعة في الشرق الأوسط، كل ذلك في ظل تواجد عسكري أميركي كثيف في منطقة الخليج. وأولى التساؤلات التي تُثيرها أحداث الحادي عشر من أيلول، لماذا يصرّ أسامة بن لادن على رفضه الكلي للوجود الأميركي في الخليج؟ لقد شكلت أزمة الخليج وما تبعها من انتشار للقوات الاميركية، في المنطقة استياءً لدى تيارات الإسلام الجهادي، وعلى وجه التحديد تنظيم القاعدة، «فالحكم الذي أطلقه التنظيم في معارضته للتواجد الأميركي في المنطقة يعبّر عن ارتيابه من نزعة الهيمنة، معتبراً أن الولايات المتحدة منازع لها الآن. وقد رأت القاعدة في أزمة الخليج وحروبها المتتالية منذ عاصفة الصحراء حتى الغزو الأميركي للعراق عام 2003 مقدمة لتصعيد عدوان الولايات المتحدة وتدخلها بلا كابح وإيذاناً ببدء إعادة الهيمنة الأميركية»[2]. إن الايديولوجية

---

(1) هاليداي، فريد: ساعتان هزتا العالم، 11 أيلول/ سبتمبر2001: الأسباب والنتائج، تعريب عبد الإله النعيمي، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 2002، ص 24.

(2) را: شرف الدين، نبيل: بن لادن، طالبان، الأفغان العرب والأممية الاصولية، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، 2002، 39 ـ 240.

الجهادية العالمية(*) التي تبنتها القاعدة ضد الولايات المتحدة وإدارتها لأزمة الشرق الأوسط، لا يمكن فصلها عن سلسلة الانكسارات التي عاشها ويعيشها العالم الإسلامي. بالمقابل لا يمكن قراءة تصاعد الإسلام الجهادي بمعزل عن القوة الأميركية المتنامية وأهدافها الاستعمارية واستراتيجيتها الهادفة إلى الاستيلاء على النفط وتفكيك الشرق الاوسط. في هذا السياق وفي تفسيره لهجمات الحادي عشر من أيلول يؤكد الاكاديمي الأميركي وارد تشرتشل أن السياسة الخارجية الاميركية المعادية في الشرق الأوسط، وحملة الإبادة الجماعية في العراق التي نفذت من خلال العقوبات الاقتصادية التي فرضت عليه، هي التي أوصلت الولايات المتحدة إلى هذه النتيجة. فيما يرى مايكل شاور وهو ضابط سابق في وكالة الاستخبارات المركزية الأميركية كان يعمل على مطاردة بن لادن منذ

(*) تنطلق الايديولوجية الجهادية العالمية التي تبنتها منظمة القاعدة من سبع مراحل وقد بدأت وفقاً لما حدده منظورها عام 2000 وهي على الشكل الآتي: 1 ـ مرحلة الإفاقة، 2 ـ مرحلة فتح العيون، 3 ـ مرحلة النهوض والوقوف على القدمين، 4 ـ مرحلة استعادة العافية وامتلاك القوة القادرة على التغيير، 5 ـ مرحلة إعلان الدولة، 6 ـ مرحلة المواجهة الشاملة، 7 ـ مرحلة الانتصار النهائي. يرى منظرو القاعدة أن مرحلة الإفاقة بدأت بالإعداد والتحضير لضربة 11 أيلول في بداية العام 2000 وانتهت بدخول الأميركيين إلى بغداد في 9 ـ 4 ـ 2003، ونتيجة المرحلة الأولى وفق تقديرات مفكري القاعدة كانت جيدة جداً فقد أجبرت الأميركيين على الخروج من قواعدهم التقليدية مما أدى إلى توسيع ساحة المعركة. تقوم خطة القاعدة في المرحلة الثانية على إدامة حالة الاشتباك مع العدو، والقاعدة في هذه المرحلة تعد للوصول إلى الآتي: الاشتباك المباشر مع اسرائيل في فلسطين، حرق النفط العربي وحرمان الغرب والانظمة العملية من الاستفادة من خيراته والإعداد لمرحلة الجهاد الإلكتروني. أما المرحلة الثالثة تبدأ مطلع عام 2007 وتنتهي مع بداية 2010، أهداف هذه المرحلة ستحدث نقلة نوعية في عملية التغيير في المنطقة المحيطة بالعراق لاسيما الشام، وتعتمد هذه المرحلة على استغلال أي حالة لفقدان السيطرة الأمنية في سورية ولبنان. في المرحلة الرابعة يرى منظرو القاعدة أن بدايتها ستكون سنة 2020 وسيتم التركيز فيها على إسقاط الأنظمة العربية وحرق النفط العربي، بعدها سيتم إعلان دولة الخلافة بعد تراخي القبضة الاميركية في المنطقة. وفي المرحلة السادسة يقدر منظرو القاعدة أن هذه المرحلة ستكون عام 2016 وهي مرحلة المواجهة الشاملة بين قوى الإيمان وقوى الكفر العالمي، التي ستمهد بدورها إلى مرحلة الانتصار النهائي (را: حسين، فؤاد: الزرقاوي: الجيل الثاني للقاعدة، القاعدة وضعت جدولاً زمنياً مدروساً لتنفيذ استراتيجيتها، صحيفة القدس العربي، 30 أيار 2005، عدد 4979، ص 17).

منتصف الثمانينات «إن قادة الولايات المتحدة أضروا بالشعب الأميركي بمواصلتهم نعت إبن لادن باللص، والمجرم والإرهابي، وطالما أننا لا نحترمه فسنموت بأعداد كبيرة وسنخسر الحرب على الإرهاب. والولايات المتحدة مسؤولة عن موت ملايين المسلمين في العالم، لذلك فإن المعاملة بالمثل تعني أنه يمكن قتل ملايين الأميركيين».

لقد تلقت القاعدة ضربات قوية وتعرضت لضغوط مكثفة من قبل الإدارة الأميركية وحلفائها، ولكنها استطاعت التأقلم في مواجهة الظروف الدولية المجيشة لمكافحتها، وبات بإمكانها من دون أي هيكلية هرمية، أن تُثير انطباعاً بأنها تشن حملة رعب منظمة على نطاق العالم بأسره، فيما هذه الاعتداءات تنفذها في الواقع مجموعات محلية تعمل باستقلالية واسعة. إلى ذلك كشفت دراسة جديدة أجراها أحد الأطباء النفسيين الأميركيين هو الدكتور **مارك سيغمان** أن غالبية المجندين الذين تقوم شبكة القاعدة بزعامة أسامة بن لادن بضمهم إلى صفوفها من الإسلاميين، حائزون على مؤهلات علمية عالية، وينحدرون من بيئات راقية. وقد أظهرت الدراسة التحليلية التي أجراها سيغمان على شريحة مكونة من 500 إسلامي ممن ينتمون لتنظيم القاعدة، أن كافة النظريات التي كان الخبراء الغربيون قد وضعوها لطريقة انتقاء منظمة القاعدة لعناصرها لم تكن تتسم بالدقة، الأمر الذي ينفي أن غالبية اتباع بن لادن من الأشخاص الذي ينتمون إلى بيئات فقيرة يتفشى فيها الجهل[1].

إذا كان معظم الذين ينتمون إلى منظمة القاعدة هم نتاج بيئات راقية، فهل ينفي ذلك أنهم حصيلة إيديولوجية دينية واجتماعية منغلقة؟ وكيف يمكننا تفسير أن خمسة عشر من الذين نفذوا عملية الحادي عشر من أيلول هم من الجنسية السعودية؟[2]. وبالمقابل **ما هي حدود العلاقة بين الوهابية وأعضاء تنظيم**

---

(1) باكير، علي: بعد أربع سنوات على هجمات نيويورك وواشنطن: **القاعدة بعيون غربية**، http: www.saudiinfocus.com .

(2) أنظر: كيبل، جيل: **الفتنة، حروب في ديار المسلمين**، تعريب نزار أورفلي، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 2004، ص 187. أنظر أيضاً: عطوان، عبد الباري: **القاعدة التنظيم السري**، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 2007 .

القاعدة؟ وكيف يمكننا قراءة ان غالبية المنتمين إلى هذا التنظيم هم من السعودية؟ ألا يعني ذلك أنهم رغم الرفاهية المادية التي يعيشونها هم حصيلة البيئة المنغلقة التي عاشوا فيها؟

لا شك أن الايديولوجية الدينية التي تتداخل مع المعطى السياسي، والأزمات التي تعيشها أمة المسلمين، وما تبعها من انكسارات على مستوى الاصلاح السياسي والديني، بلورت بيئات قادرة أو مؤهلة على إنتاج أنماط من الفكر التكفيري والإلغائي، ساهمت بدورها في زيادة وتيرة العنف الذي اتخذ طابعاً داخلياً ثم انتقل إلى الخارج؛ والقاعدة التي تبنت الجهاد المسلح ضد المصالح الاميركية تجاوزت ذلك منذ عدة سنوات، وأصبحت تهدد مجموعة واسعة من المصالح العربية والإسلامية. ولكن لا يمكننا فهم مسار تكوّن تيارات الإسلام الجهادي ومن بينها القاعدة بمعزل عن السياسات الخاطئة للولايات المتحدة وحلفائها، واستراتيجيتها الكارثية في الحرب على ما يسمى بالإرهاب، فهي لا تمتلك رؤية واضحة تتعلق بالإسلام الجهادي والدعوي، إذ تبنت خلاصات ورؤى المحافظين الجدد واليمين المسيحي الصهيوني، فمؤسسة راند ومعهد واشنطن وغيرهم من مراكز الدراسات يتعاملون مع الظاهرة الإسلامية برؤية آحادية تضع الجميع في خانة التطرف والإرهاب، ولا تؤمن بوجود إسلام معتدل رغم دعواتها المتكررة إلى تشجيع الإسلام الوسطي.

لجأت الإدارة الأميركية منذ أحداث الحادي عشر من أيلول إلى استراتيجيات مختلفة لمحاصرة التيارات الإسلامية بطرفيها السياسي والجهادي، فاستراتيجية الأمن القومي الأميركي للعام 2006 تنطلق من التحديات التي تواجه الولايات المتحدة نتيجة تصاعد ظاهرة الإرهاب الإسلاموي القائم على الكراهية والقتل. ولكن اللافت في هذه الاستراتيجية تحديدها للصراع أو لطبيعة الحرب، بأنها حرب على الأفكار، الأمر الذي يؤكد ما تطرحه زينو باران من نجاح حملة الإسلام السياسي ـ الخصم - في معترك الصراع الفكري مع أميركا، بحيث أصبح الموضوع تحدياً استراتيجياً يتطلب تحركاً من نوعه. لم تخفِ الاستراتيجية الأميركية خوفها من إقامة الخلافة الإسلامية، فقد ذكرت «أن الارهابيين العابرين للشعوب، الذين يواجهوننا اليوم يشوهون دين الإسلام من أجل خدمة رؤية سياسة

عنفية، وهي إقامة امبراطورية شمولية لا تعترف بكل أنواع الحريات الدينية والسياسية من خلال الارهاب[1]. تحدد الاستراتيجية ركنين أساسيين لمواجهة خطر الارهاب الاسلاموي، الركن الاول: نشر الحرية والعدالة والكرامة الإنسانية من أجل القضاء على الديكتاتوريات، والركن الثاني، مواجهة تحديات هذا الزمن من خلال قيادة مجمع نامٍ من الديمقراطيات[2].

إلى ذلك في تقرير صادر عن خدمة أبحاث الكونغرس[*] جاء تحت عنوان: «سياسة أميركا لنشر الديمقراطية في الشرق الاوسط: مُعضلة الإسلاميين»، يشرح التقرير الإلتزام الاميركي بنشر الديمقراطية في العالم العربي، وتأثر هذا الالتزام بأحد أهم الظواهر السياسية العربية وهي ظاهرة صعود الحركات الإسلامية، واستفادتها سياسياً من التحولات الديمقراطية التي جرت في بعض الدول العربية مؤخراً، وما إذا كان صعود الحركات الإسلامية في العالم العربي بصفة عامة وفي فلسطين بصفة خاصة، سوف يُثني أميركا عن أولوية نشر الديمقراطية، فالمعضلة في استمرار الضغط من أجل الديمقراطية قد يدعم صعود الجماعات الإسلامية سياسياً، وهي جماعات معارضة في أغلب مواقفها للسياسات الاميركية، كما أن صعودها سوف يؤثر سلبياً في علاقة الولايات المتحدة بالنظم العربية مما سوف ينعكس على تعاونها في الحرب على الارهاب. وقد ترتب على هذه المعضلة ظهور ثلاثة مواقف:

الموقف الأول يرى أن جميع الإسلاميين مشكوك فيهم، وهو موقف خبراء مثل مارتن كريمر ودانييل بايبس، ومن المعروف أنهما من أكثر الموالين لإسرائيل، حيث يرى الأول، أن كل الإسلاميين أصوليون معادون للديمقراطية وللغرب بطبيعتهم، ويرى الثاني أن تسهيل مشاركة الإسلاميين السياسية هو نوع من مساندة الأعداء.

---

(1) استراتيجية الأمن القومي الاميركي للعام 2006، http:www.ansab-online.com

(2) المصدر نفسه.

(*) هي هيئة ابحاث غير حزبية تابعة للكونغرس الأميركي أسست عام 1914 للعمل على إمداد أعضاء الكونغرس بالأبحاث العلمية التي يحتاجون إليها لبناء قراراتهم.

الموقف الثاني، ينادي بالعمل مع الجماعات السياسية الإسلامية غير العنفية، فمشاركة الإسلاميين في الحكم سوف تزيدهم واقعية وتبعدهم عن الراديكالية.

الموقف الثالث، يرفع شعار البراغماتية ويطالب الإدارة الأميركية باتباع منهج التعامل الإنتقائي مع الجماعات الإسلامية غير العنفية[1].

إذا كانت الإدارة الاميركية تخشى من وصول الحركات الإسلامية لاسيما الجهادية إلى السلطة، فما هي مؤثرات السياسات الخارجية الأميركية عليها؟ وكيف يمكننا قراءة هذا التوجه في ضوء تجربة حماس السياسية بعد فوزها في انتخابات المجلس التشريعي الفلسطيني في كانون الثاني 2006؟

إن التطورات التي أعقبت أحداث الحادي عشر من أيلول بما في ذلك حصول آرييل شارون على تفويض أميركي لتصعيد عمليات جيشه في المناطق الفلسطينية، وإعلان حماس وبعض التنظيمات الأخرى كمنظمات إرهابية، وتجميد أموال العديد من المؤسسات المتهمة بتمويل حماس وتزويدها بالدعم المالي، أدخلت الحركة التي بدت في أوج شعبيتها في مأزق أخذ يتعمق خصوصاً بعد انكشاف الغطاء عن عجز بعض الدول العربية والإسلامية. على المستوى السياسي جاء فوز حماس في الانتخابات التشريعية الفلسطينية عام 2006 ليبرهن على تحول نوعي في مسيرة الإسلام الجهادي، ولكن التوجهات الأميركية منعت حماس من ممارسة صلاحياتها السياسية، وأدخلتها في صراع دموي مع حركة فتح، رغم أن الحركة خطت خطوات عدة باتجاه الحل البراغماتي، فقبلت حلّ الدولتين بالفهم الفلسطيني والعربي، وأعطت محمود عباس تفويضاً للمُضي بهذا الحل، وأصرّ ناطقوها في أكثر من مناسبة على أنهم يعملون من أجل إزالة الاحتلال فقط، ونأوا بنفسهم عن الجهاد المعولم. إن الإشكالية الأساسية لفوز حماس تتمحور حول كيفية تعاطي الإدارة الأميركية مع وصول الإسلامويين إلى الحكم كما حدث في مصر أيضاً. ولهذا فإن دعوتها لنشر الديمقراطية في الشرق الأوسط ستؤدي إلى وصول المزيد منهم، خاصةً وأن الساحة العربية تشهد حالة

(1) سياسة أميركا لنشر الديمقراطية في الشرق الاوسط، معضلة الإسلاميين، http:
www.egyptiangreens.com

من الفراغ السياسي؛ فالأحزاب القومية واليسارية ما عادت تلعب دوراً محورياً على المستوى الجماهيري والسياسي، في حين أن الحركات الاسلامية حققت فوزاً ليس على المستوى السياسي فقط بل على المستوى الاجتماعي ايضاً. فقد أظهرت نفوذها في البناء الاجتماعي وقدرتها على التمّدد في بنية المجتمع ومفاصله ومراكزه عبر البوابة الواسعة للعمل الخيري والتطوعي: «لقد بنت الجماعات الإسلامية بصمت إمبراطورية الإعجاب الشعبية عبر إقامة شبكة واسعة للرعاية الاجتماعية من خلال جمعيات ولجان خيرية في البلاد، فالناشطون الاجتماعيون من خلال هذه الجماعات على تماس مباشر مع السواد الأعظم من الناس وبغالبية الفقراء، ويعرفهم الناس أكثر من الساسة وموظفي الدولة، والمفارقة أن الجماعات الإسلامية تتقصد باحتراف عدم تسليط الضوء على نشاطاتها الاجتماعية الممتدة في المجتمع والتي تنافس فيها بجدارة المؤسسات الاجتماعية للدولة[1].

بالمقابل تكشف تجربة حماس السياسية في ظل تصاعد الضغوط السياسية الخارجية عليها بأنها غير جاهزة للحكم، وبخلاف حزب العدالة والتنمية في تركيا، فإن الحركات الإسلامية العربية المشاركة في الانتخابات النيابية، لا تفرق بين الإسلام الدعوي والإسلام السياسي ـ أو يمنعها التوجه الإيديولوجي من التعاطي مع السياسة بما تتطلبه من براغماتية ومرونة قد تقتضي المساومة على المبادئ ـ وعدم فهمها لهذه الناحية بالذات يؤدي إلى فشلها. في هذا السياق يرى جمال البنّا أن مشكلة الأحزاب الإسلامية هي سعيها لإعطاء طابع مؤسسي للدين، وأنها غير حداثية، وتعتمد الرؤى التقليدية منهجاً وحيداً ولا تتواصل مع متطلبات العصر، وتتمسك بقالب فكري يقف عند حدود زمنية بعينها. من جهة أخرى يقول رضوان السيد إن مشكلة الإسلام السياسي تتمثل في سعيه إلى إعادة إنتاج مفاهيم المرحلة العثمانية العابرة للدولة الوطنية، وأن الفكر الإسلامي بعامة أنفق جهوداً فكرية في محاولات استعادة الخلافة بصيغتها القديمة أو بصيغ معدلة[2].

---

(1) العتيمين، يوسف: الجماعات الإسلامية تبني بصمت إمبراطوريات النفوذ الاجتماعي، صحيفة الحياة، 14/ 3/ 2006، عدد 15684، ص 16.

(2) أنظر: جقمان، جورج: مستقبل الإسلام السياسي في ضوء تجربة حماس، http:www.yasaree.net

بصرف النظر عن البُعد العقائدي للحركات الاسلامية، فإن فوزها في الانتخابات يقلق واشنطن، ولذلك فهي تسعى إلى تأليب الحكومات الداخلية ضدها تحت ذريعة مكافحة الإرهاب. وقد نجحت في خطتها خاصةً في الحالتين الفلسطينية واللبنانية، وبالتالي فالديمقراطية التي تطالب بنشرها في الشرق الأوسط أوصلت الاسلامويين إلى السلطة ووضعتها مجدداً أمام مُعضلة كيفية الحد من تمددهم، وهذا ما عبر عنه دانييل بايبس في مقال نشرته صحيفة ناشيونال بوست الكندية تحت عنوان «حصاد الديمقراطية المر» جاء فيه إن منطقة الشرق الأوسط ليست جاهزة للديمقراطية، وان الضغوط الأميركية على حكومات المنطقة سيكون حصاده مُراً، ولن يسفر إلاّ عن وصول أنظمة حكم معادية وإضفاء الشرعية على التنظيمات الإرهابية، وذلك عبر عملية اقتراع لمرة واحدة فقط[1].

لقد حولت هجمات نيويورك الإسلام، بشقّيه السياسي والجهادي إلى مشكلة عالمية، فمواجهة الارهاب والعنف سمح لهما بفرض رؤيتهما على ساحة القرار السياسي الدولي، مما دفع الولايات المتحدة الأميركية إلى تخصيص ملايين الدولارات لمكافحة ماتسميه الارهاب والدول المارقة، وقد أعلنت وزارة الدفاع الأميركية أن موازنة الدفاع للسنة المالية 2007 والتي بلغت 419 بليون دولار، تستهدف تحقيق النصر في الكفاح العالمي ضد التطرف، عن طريق وجود قوات أميركية خفيفة الحركة وقادرة على التنقل بسرعة خاطفة، إلى جانب موازنة طارئة للإنفاق العسكري مقدارها 82 مليون دولار لتمويل عمليات الجيش الأميركي في العراق وأفغانستان اضافة إلى خمسين مليار دولار تكاليف الحرب على الإرهاب.

في موازاة ذلك أصدرت وزارة الخارجية الأميركية عام 2006 تقريراً حول المنظمات الإرهابية في العالم، تأتي ستة تنظيمات فلسطينية في مقدمة اللائحة، ومن بينها حماس، كما وتضم من مصر تنظيمي الجماعة الإسلامية والجهاد، وتضم من الجزائر تنظيماً أساسياً واحداً هو الجماعة الإسلامية المسلحة. وبعد

---

(1) بايبس، دانييل: **حصاد الديمقراطية المُر**، تعريب بسام درويش، صحيفة نيوزويك، http:ar.danielpipes.org

التنظيمات الفلسطينية والمصرية يأتي تنظيم حزب الله اللبناني، وقد طالبت الإدارة الأميركية الحكومة اللبنانية تجميد أمواله بعد أحداث 11 أيلول، لكن الحكومة رفضت معتبرة أنه تنظيم مقاومة وطنية وليس تنظيماً إرهابياً، وتعتبر الولايات المتحدة التنظيم معادياً لإسرائيل ومسؤولاً عن عمليات عدة تمّت ضدها.

وضعت الولايات المتحدة الأميركية أربعة اتجاهات سياسية أساسية لتحديد علاقتها مع من أسمتهم بالارهابيين:

1 ـ عدم تقديم أية تنازلات للارهابيين وعدم إبرام أية صفقات معهم.

2 ـ تقديم الارهابيين للعدالة لمحاسبتهم على جرائمهم.

3 ـ عزل وممارسة الضغوط على الدول التي ترعى الإرهاب لإجبارها على تغيير مسلكها.

4 ـ تعزيز قدرات مكافحة الإرهاب لتلك الدول التي تتعاون مع الولايات المتحدة وتحتاج إلى مساعدة.

لا شك أن للسياسة الأميركية في الشرق الأوسط الراهن تأثيرات جذرية على أمن المنطقة التي حولتها إلى هلال من الأزمات يمتد من أفغانستان إلى العراق وفلسطين ولبنان. أما الحركات الإسلامية الجهادية التي تدخل في واجهة الصراع مع الولايات المتحدة، ورغم الممانعة التي تظهرها إزاء قضية التسوية مع إسرائيل وقضايا أخرى، فإنها أجرت سلسلة من المراجعات، الأمر الذي سيدفعها إلى التحول نحو العمل السياسي رغم ما يشي به خطابها من رفض لمراجعة أولوياتها العقائدية والسياسية. فجماعة الجهاد الإسلامي والجماعة الإسلامية المصرية أجرت مراجعات جوهرية، ويبدو أن حركة حماس وحزب الله سيتجهان إلى الدخول في اللعبة السياسية والتخلي عن بعض الأفكار الايديولوجية كالأنموذج الإسلامي في الحكم. هذه المتغيرات ستدفع كافة الحركات الجهادية إلى طرح اجتهادات جديدة، ستفارق في جزء منها نماذج العمل الحركي التقليدي واتجاهاته.

فهل نجحت الولايات المتحدة في تطويع الحركات الإسلامية؟ وهل أثبتت هذه الحركات فشلها السياسي؟

يرى الكاتب الفرنسي برينو إيتيان، أن مشروع الحركات الأصولية في تشكيل دولة ثيوقراطية، متزمتة قد فشل تماماً حتى في إيران حيث نجحت الأصولية في الوصول إلى السلطة. ونلاحظ أن الشبيبة بدأت تدير ظهرها لهذا المشروع الخانق، وتبحث عن الحرية وحياة الاستهلاك والمتع الحديثة على الطريقة الاميركية[1]. إن فشل الإسلامويين في إقامة دولتهم، باستثناء الاصولية الإيرانية التي تتعرض هي الأخرى إلى متغيرات تفرضها عليها طبيعة الحراك السياسي والاجتماعي، يبيّن أن حدود نجاحها طالت أسلمة المجتمعات وليس تحقيق حلم الخلافة الإسلامية المنشودة. إن الذي أدى إلى فشل الحركات الإسلامية في إعادة تطبيق الأنموذج الإيراني هو عدم عثورها على صيغة إسلامية تجمع بين السياسة والدين وتكون بديلاً للقومية. وفي هذا السياق كان أوليفييه روا من أوائل الذين سجّلوا، وتحدثوا عن، فشل الإسلام السياسي، وتبعه جيل كيبل الذي قدم فرضية مفادها بزوغ عهد جديد بحلول القرن الحادي والعشرين حيث يقول: «سوف نشاهد العالم الإسلامي وهو يدخل الحداثة من أبوابها، عبر اندماجات غير محدودة في العالم الغربي وبالخصوص عن طريق الهجرة وأثارها، وثورة الاتصالات والإعلام[2].

بعبارة أخرى يصبح الإسلام السياسي قابلاً للذوبان في السوق والانترنت والديمقراطية، وبهذا يكون المنزلق الإرهابي للقاعدة وأنصارها قد أدى بالجماعات الإسلامية، في مختلف الأقطار، إلى مطالبة الدول القائمة بتطبيع وجودها السياسي، بعد أن تكون قد أعلنت عدولها عن ممارسة الجهاد على المستوى الداخلي والعالمي. من هنا يمكننا القول إن فشل تجربة الإسلام السياسي هو الذي مهد الطريق أمام مرحلة ما بعد الإسلاموية كما يصنفها لوروا، فالنجاح الذي حققته تجربتها يطال تأثيره البعد الاجتماعي المرتبط بالمأكل والملبس والعبادات.

صفوة القول سواء خضعت الحركات الإسلامية لمفاهيم الحداثة السياسية أم

---

(1) أنظر: صالح، هاشم: الإنسداد التاريخي لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي؟ م.س، ص 111، انظر ايضاً: Etienne Bruno: les Combattants Suicidaires, l'Aube, Paris, 2005.

(2) Voir: Kepel, Gille: Jihad, Expansion et Déclin de l'Islamisme, Gallimard, Paris, 2000.

رفضت ذلك، فإن الولايات المتحدة مدعوّة للتحاور مع هذه الجماعات، والتعامل بإيجابية مع القضايا الأساسية التي تقلق العالم الإسلامي، خاصة القضية الفلسطينية، وموضوع تواجدها العسكري في الخليج، والكفّ عن شن حروبها الاستعمارية بغية الاستيلاء على النفط العربي تحت ذريعة مكافحة الإرهاب.

ب ـــ العرب والمسلمون وسياسات الاصلاح الاميركية

اعتمدت الولايات المتحدة للحفاظ على مصالحها الكبرى في الشرق الأوسط على استراتيجية تقليدية، لم تدخل عليها أية تعديلات رغم ما أصابها من نكسات. هذه الاستراتيجية المعتمدة منذ الحرب العالمية الثانية كانت تهدف إلى الحفاظ على الوضع القائم، ومنع أي تحول بنيوي أو تغيير سياسي داخل البلدان العربية، وبالتالي تبني مبدأ الدعم الكامل وغير المشروط لجميع الأنظمة العربية، مهما كانت طبيعتها وأساليب الحكم التي تتبعها طالما أن مصالح الولايات المتحدة لا تتعرض للخطر.

بقيت الإدارات الأميركية المتعاقبة متمسكة بخيارها الاستراتيجي القائم على دعم الأنظمة العربية القريبة من تصوراتها ومصالحها، وإفشال التوجهات التقدمية، حتى أحداث الحادي عشر من أيلول. في هذه المرحلة بدأت تتحدث عن ضرورة نشر الديمقراطية في الشرق الأوسط «بعد أن كانت أكثر القوى الكبرى عداء لنقل فكرة الديمقراطية إلى البلاد العربية، وكانت تغطي حرصها على استمرار الأوضاع والنظم التسلطية أو الأبوية بنظريات ضعيفة، تفيد بأن قيم الديمقراطية وأساليب عملها لا تتفق وقيم الثقافة العربية والإسلامية الدينية والأبوية»[1].

لقد أدى الحدث العالمي الذي تعرضت له الولايات المتحدة عام 2001 إلى تحولٍ جذري في الاستراتيجية الأميركية تجاه العرب والمسلمين، فبدأت تطالب بنشر الديمقراطية، وإصلاح الأنظمة السياسية، ومحاربة الديكتاتوريات، والدعوة إلى تعديل مناهج التعليم سيما التعليم الديني، الذي برأيها قد يُسهم في خلق عالم عربي وإسلامي أكثر قدرة على مواكبة الحداثة السياسية والاقتصادية

---

(1) غليون، برهان: السياسة الأميركية الجديدة في الشرق الاوسط، http:www.aljazeera.net/ article 13-6-2003

والثقافية؛ ولكنها بالمقابل أبقت على علاقتها الوثيقة بالحكومات العربية النفطية، فسياسات الاصلاح لم تنعكس عند هذه الحكومات خاصة في المملكة العربية السعودية. إلى ذلك دعت الأنظمة العربية إلى محاربة التيارات الإسلامية، السياسية منها والجهادية، كما في الحالة المصرية والفلسطينية واللبنانية، بعد أن قامت باستنزافها عبر منهجية التطويع التدريجي، الأمر الذي عمّق حدة العداء بينها وبين الأنظمة المنضوية تحت إهابها. فلا الأحزاب القومية والأنظمة الوطنية نجحت في إقامة دول متقدمة تحاكي في جزء منها التطورات التي يشهدها الغرب، ولا الحركات الإسلامية استطاعت تقديم البديل لهذا الإخفاق، مما أدخل العالم العربي في وضعية من الفراغ والصراعات، والحروب المتتالية، ورسَّخ حدة الأزمات المتراكمة.

لقد أجرت واشنطن مراجعة جذرية لسياساتها الشرق أوسطية، فلم يعد الهدف الرئيسي الحفاظ على الوضع السياسي والاقليمي القائم، ولكن تغييره على جميع المستويات، والتغيير يشمل أولاً النظم السياسية التي تلقت دعماً من قبل الإدارة الأميركية استمر ما يقارب نصف قرن. لكنها اليوم تتهم الأنظمة العربية بالفساد والديكتاتورية والاعتماد على اساليب تقليدية في الإدارة والقيادة السياسية والاقتصادية، لهذا فهي تعتبرها السبب الرئيسي لتصاعد الإرهاب والعنف ومنع انتشار الديمقراطية في المجالين العربي والإسلامي، بعد أن أرجعت تنامي ظاهرة الأنظمة الشمولية وغياب المشاركة السياسية إلى الثقافة الإسلامية والعربية. في هذا السياق يقول الرئيس الأميركي السابق جورج دبليو بوش: «لا الثقافة الإسلامية، ولا الثقافة العربية مسؤولتان عن جعل الديمقراطية والحرية مستحيلتين هنا، ولكن السياسة الخارجية الأميركية دعمت وضعاً راهناً فاسداً لفترة طويلة، مما جعل الأمور سيئة للعرب والغرب في وقتٍ واحد، وبالتالي فإن ستين سنة من سماح الدول الغربية بتفشي انعدام الحرية في الشرق الأوسط لم تجعلنا نحس بالأمان»[1].

أصبحت الإدارة الأميركية تبدي إهتماماً أكبر بالقوى السياسية والمدنية

---

(1) الحارثي، فهد: أمريكا التي تعلمنا الديمقراطية والعدل، أسبار للدراسات والبحوث والإعلام، الرياض، الطبعة الثانية، 2004، ص 103.

العربية من خلال توجيه الكلام في خطاب الديمقراطية والعدل إلى شعوب المنطقة أكثر مما هو موجه إلى أنظمتها، ومن خلال دعوتها إلى دعم المجتمع المدني ومؤسسات حقوق الإنسان والأحزاب الليبرالية. إن الرؤية الأميركية الشرق أوسطية التي جعلت من مكافحة الارهاب مدخلاً لها، والتي رفعت شعار ضرورة الإصلاح السياسي والاجتماعي والديني والاقتصادي، في العالمين العربي والإسلامي لم تفارق في الكثير من أهدافها استراتيجية الأمن القومي الأميركي، التي تضع في أولوياتها محاربة الارهاب المتأسس أصلاً وفقاً للخلاصات الأميركية على صراع بين الحداثة والظلامية المتمثلة بالحركات الإسلامية الراديكالية. في هذا الإطار يقدم **فرانسيس فوكوياما** تفسيره لأحداث سبتمبر، بأنها حركة إرتجاعية عنفية يائسة ضد العالم الحديث، فهو صراع ضد الفاشية الإسلامية، أي العقيدة الاصولية غير المتسامحة، التي تقف ضد الحداثة والعلمانية، وعلى المجتمع الإسلامي أن يقرر ما إذا كان يريد أن يصل إلى وضع سلمي مع الحداثة، خاصةً فيما يتعلق بالمبدأ الاساسي حول الدولة العلمانية والتسامح الديني[1].

الإصلاح الذي دعت إليه الولايات المتحدة متعدد الجوانب ولكن الجانب الديني يحتل الصدارة. من هنا يمكننا فهم المطالبة الأميركية بتحديث الإسلام، وتشجيع الأحزاب الإسلامية الوسطية والمعتدلة في العديد من دول شرق الأوسط، خاصةً في تركيا والبحرين وإيران خلال الحقبة الخاتمية الإصلاحية. هذا التوجه في دعم الإسلام الحداثوي أو الليبرالي من أهم مقومات السياسة الخارجية الأميركية بعد أحداث أيلول/سبتمبر، والهدف منه تطويع الإسلام من الداخل، بغية الحد من تصاعد الاتجاه الراديكالي الذي يتخذ مواقف سلبية تجاه الحداثة، والعمل على نشر ثقافة التسامح التي ساهم الاستشراق في إعاقتها بسبب ترويجه لحتمية صراع الحضارات واستعصاء الإسلام على الحداثة. هذا التحديث الذي يشكل مدخلاً لإعادة صياغة العلاقة مع الغرب، لا يمكن أن يتحقق إلا من

---

(1) نقلاً عن: **الإسلام في عالم متغير، سياسات الإصلاح الإسلامي بعد 11 أيلول**، مجموعة من المؤلفين، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ص 37 .

خلال «**التماهي مع الأنموذج التركي**»[1] الذي يتم الإلحاح عليه في خطابات المسؤولين الأميركيين، «**فهم يرون أن العالم الإسلامي يحتاج إلى تبني رؤية أتاتورك التي تدعو إلى قبول العالم القديم للعالم الجديد، وبهذا تعطي تركيا صورة مقنعة بعدم ضرورة التضحية بالمعتقدات الدينية لصالح مؤسسات ديمقراطية علمانية حديثة**»[2].

اعتمدت دعوات الاصلاح الاميركية على آليات مختلفة لتعزيز مقولة نشر الديمقراطية في العالم العربي والإسلامي. فعلى المستوى الديني طالبت بتوظيف الآيات والأحاديث التي تشجع على السلام والتسامح واستبعاد الكراهية والعنف، وذلك من خلال تغيير المناهج التعليمية خاصة في المدارس ذات الطابع الديني، فضلاً عن حذف فقرات من المقررات الدراسية تشير إلى أتباع ديانات أخرى بوصفهم كفرة وأعداء للإسلام[3].

لكن اللافت من المطالبة الأميركية بالإصلاح الديني توظيف بعض المواقع الدينية لخدمة الأهداف السياسية الأميركية، وهذا ما حدث مع مؤسسة الأزهر في مصر، فبعد أن وصف شيخ الأزهر الحرب الأميركية على العراق بالصليبية تراجع عن موقفه، وطرد رئيسين من لجنة الفتوى أفتيا بالجهاد ضد الغزو الأميركي للعراق، وأكد بعد صدور فتوى من لجنة الفتوى بالأزهر تنص على عدم شرعية مجلس الحكم الانتقالي، على أن الفتوى لا تعبر عن الأزهر الذي لا يتدخل في السياسة، وأقال رئيس لجنة الفتوى وأحاله إلى التحقيق بعد لقاء السفير الأميركي في القاهرة[4].

سياسياً، طالبت الولايات المتحدة بنشر الديمقراطية وقيم حقوق الإنسان

---

(1) المصدر نفسه، ص 41.

(2) أنظر حول تفاصيل هذه الرؤية خطابات كل من: **جورج دبليو بوش، كولن باول، وكذلك** خطاب السفير ريتشارد هاس، عن فرص تعزيز الديمقراطية في العالم الإسلامي الذي ألقي في مجلس العلاقات الخارجية في 14 ـ 12 ـ 2004 .http: net /Arabic www.islam-online.net

(3) الإسلام في عالم متغير، م. س، ص 47 .

(4) أنظر: عرفة، محمد جمال: الدور السياسي للإفتاء ، http: www.islam-online.net

والتعددية السياسية، ولكن انتهى بها الأمر إلى غزو أفغانستان والعراق وترسيم سيناريوهات الحرب المقبلة على إيران تحت ذريعة محاربة الأنظمة المارقة. هذه التبريرات أعلن عنها جورج دبليو بوش في 26 شباط 2003 عشية إجتياح العراق، أمام مؤسسة الأبحاث الاميركية، حيث أكد بأن واشنطن ستجعل العراق أنموذجاً يُحتذى للديمقراطية في الشرق الأوسط. وفي خطوة لاحقة، اقترح الرئيس الأميركي في 9 أيار 2003 إقامة منطقة تبادل تجاري حر بين الولايات المتحدة والشرق الأوسط في غضون عقد من الزمن. إن إدعاء جورج بوش حمل الديمقراطية إلى العالم الإسلامي عموماً والعراق خصوصاً ينطوي على الكثير من التناقض والإزدواجية، فالغزوات الأميركية المتكررة لديار المسلمين لم تؤدِ إلاّ لزيادة حدة الاحتقان المذهبي والإثني، وعمقت شعور العداء من قبل شعوب المنطقة تجاه الولايات المتحدة. وفي هذا السياق، يشير **شيرل شوينيغز**، المدير المساعد في برنامج السياسة الاقتصادية العالمية، في مؤسسة **«أميركا الجديدة»** إلى «أن جوهر السياسة الأميركية في العقود الثلاثة المنصرمة، كان معادياً للديمقراطية ولحق العرب في تقرير مصيرهم؛ فالرؤساء الاميركيون المتلاحقون اعتمدوا ثلاث ثوابت مسيئة في العمق للشعب العربي، وهي: تمويل سياسة الدفاع الاسرائيلية والترويج لمسار سلمي محدد، دعم الحكومات الموالية لواشنطن في مصر والأردن، وتوثيق التحالف مع العائلات المالكة في الخليج ولاسيما في السعودية». ويضيف: «إن إحتلال العراق يضر بمشروعية السياسة الأميركية حيث إن غالبية شعوب المنطقة تعتبر الولايات المتحدة مهتمة بالنفط وبتفوقها العسكري أكثر منها برفاهية الشعب العراقي ونشر الديمقراطية»[1].

في موازاة المشروعات الاميركية المتعلقة بدقرطة منطقة الشرق الاوسط، أطلقت واشنطن في 13 شباط 2004 «وثيقة عمل» بعنوان «شراكة الدول الثماني حول الشرق الأوسط الكبير»، وتحت عناوين الديمقراطية ومجتمع المعرفة، تقترح الوثيقة مبادرات عدة في فترة زمنية محدودة، كالمساعدة التقنية التي يمكن أن

---

(1) نقلاً عن: أشقر، جيلبير: **القناع الجديد للسياسة الأميركية في الشرق الأوسط**، مجلة لوموند ديبلوماتيك، عدد نيسان، 2004. http: www.asharqalarabi.org.UK/conter/mutabaat.

توفرها الدول الثماني إلى الدول العربية، التي تجري الانتخابات بين 2004 و 2006، وتكون بمثابة مساعدة تحضيرية للإنتخابات، وليس رقابة على الانتخابات بحد ذاتها، وأيضاً المساعدة في إنشاء مراكز لإعداد النساء القياديات وهيئات المساعدة القانونية، بما فيها المسائل المتعلقة بتطبيق الشريعة الإسلامية، والمنظمات غير الحكومية، وتدريب حوالى 100 ألف مُدرِّس حتى العام 2008. أما بالنسبة إلى القطاع الاقتصادي، فتشير الوثيقة إلى تحوّل كبير في هذا المجال من خلال تعزيز المبادرات الفردية، وتأسيس مصرف الشرق الأوسط الكبير للتنمية على غرار المصرف الأوروبي للتنمية وإعادة الإعمار، وممارسة الضغوط من أجل أولوية الإنتساب إلى منظمة التجارة العالمية وإدخال الإصلاحات الضرورية لذلك.

في الواقع استطاعت الإدارة الأميركية عبر هذه الوثيقة مراقبة سير العملية الانتخابية في الكثير من الدول العربية، لاسيما الانتخابات التشريعية التي حدثت في مصر وفلسطين ولبنان. لكن وصول التيارات الإسلامية إلى السلطة أقلقها، ودفعها إلى مطالبة الحكومات بمحاربتها، وهذا ما حدث فعلاً من خلال أساليب مختلفة تراوحت بين الإقصاء السياسي المباشر، والصراع على السلطة الذي يأخذ امتداداته المذهبية والاقليمية سيما في الحالة اللبنانية.

والحال هل اثبتت الاستراتيجية الأميركية نجاحها خاصة بعد احتلال العراق؟ وما هي طبيعة الشرق الجديد الذي تنادي به الإدارة الأميركية؟ وهل يؤسس الاحتلال الأميركي للعراق لإعادة رسم خريطة جيو ـ سياسة جديدة لشرق أوسط ملتهب؟

برز مصطلح الشرق الأوسط مع ظهور الصهيونية كحركة سياسية عالمية منظمة ويشمل منطقة تشكل امتداداً للشرقين الأدنى والأقصى(*)، وهي أغنى

(*) يشمل الشرق الأدنى البلدان الواقعة شرق البحر المتوسط ومنها تركيا وسورية وفلسطين ولبنان والأردن ومصر وجزيرة قبرص. ظهر هذا المصطلح في منتصف القرن التاسع عشر (1850) جراء ضعف الامبراطورية العثمانية وتصاعد التنافس الاستعماري بين بريطانيا وفرنسا على مناطقها. أما مصطلح الشرق الأقصى فقد بدأ بالظهور منتصف القرن الثامن عشر أي منذ عام 1751 عندما حوّلت بريطانيا الهند كمركز لها للعبور إلى بقية البلدان الأخرى. ويشمل هذا المصطلح شرق آسيا ما عدا كوريا واليابان وبعض الاجزاء من الصين: وهو يشمل =

المناطق في العالم بالنفط والمعادن، وتتمتع بمركز استراتيجي هام بين القارات الثلاث أوروبا وآسيا وأفريقيا، وتشمل بلدان شبه الجزيرة العربية والعراق وإيران وأفغانستان، وعرفته الوكالة الدولية للطاقة الذرية عام 1989 بأنه المنطقة الممتدة من ليبيا غرباً إلى إيران شرقاً، ومن سورية شمالاً إلى اليمن جنوباً. وعرفه آخرون بأنه يضم جميع الدول الاعضاء في الجامعة العربية وإيران واسرائيل. طرح مشروع الشرق الأوسط الكبير للمرة الأولى من قبل رئيس الوزراء الاسرائيلي **شمعون بيرس** الذي خلص في كتابه **«الشرق الأوسط الجديد»** إلى جمع دول الشرق الاوسط في سوق مشتركة، بعد تحقيق السلام مع اسرائيل، بحيث يعزز قيام هذه السوق المصالح الحيوية، والهدف من ذلك دمج إسرائيل في المنطقة بعد إعادة صياغتها وتشكيلها. يهدف بيرس من جراء طرح مشروعه الاستمرار في التسوية التي بدأت في كامب ديفيد، بحيث ترتكز على أرضية اقتصادية لحل أزمات إسرائيل الاقتصادية، وتحقيق الازدهار فيها وخلق التعاون في الشرق الأوسط. ففي المعهد القومي لدراسات الشرق الأوسط وأمام مثقفين مصريين خلال الزيارة التي قام بها إلى القاهرة في تشرين الثاني عام 1992 وقال: «لا ينبغي أن ننظر إلى المفاوضات السياسية بالتركيز في النظر إلى الماضي، يجب ان نضع نهاية للنزاع العربي الإسرائيلي وأن نبني شرقاً أوسطاً جديداً... يجب أن يكون الشرق الاوسط منطقة مفتوحة من الناحية الاقتصادية لكل الشعوب التي تقطن فيه... يمكن أن تنشأ كونفدرالية أردنية - فلسطينية أو كونفدرالية إسرائيلية - أردنية، فلسطينية، أو حلف بصيغة بنيلوكس[1].

إلى ذلك بعد الاحتلال الاميركي للعراق عام 2003 تمّ الإعلان عن مشروع الشرق الأوسط الكبير الذي يهدف إلى تحقيق الأهداف الأمنية والسياسية

= الهند والبلدان المنتشرة في المحيط الهادي، ومناطق واسعة تطل على المحيطين الهندي والهادي (أنظر: حسن، غازي: الشرق الأوسط الكبير بين الصهيونية العالمية والامبريالية الاميركية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، الطبعة الأولى، 2005، ص 9).

(1) را: نص الكلمة التي ألقاها بيريز أمام المعهد القومي لدراسات الشرق الأوسط في القاهرة، صحيفة السفير في 9 ـ 12 ـ 1992، را، ايضاً: حسن، غازي: **الشرق الأوسط الكبير بين الصهيونية العالمية والامبريالية الأميركية**، م.س. ص 16.

والاقتصادية لكل من الولايات المتحدة وإسرائيل[1].

وقد أدركت الإدارة الأميركية أن احتلالها لأفغانستان والعراق أمنّ لها استراتيجية أمنية ضخمة لاسيما في منطقة الخليج، هذا عدا الاختراق الاقتصادي والسياسي، الأمر الذي دفعها إلى طرح مبادرتها الجديدة، التي عبرت عنها من خلال طرح شعارات الديمقراطية والاصلاح السياسي، الهادفة بالدرجة الأولى إلى تأمين هيمنتها في المنطقة مما سيشكل مدخلاً لإعادة رسم خريطة جيو - سياسية جديدة تتوافق مع أولويات الأمن القومي الأميركي. في هذا السياق قدم مساعد وزير الدفاع الأميركي السابق بول وولفويتز، مدير البنك الدولي حالياً، «أفكاره حول مشروع الشرق الأوسط الكبير انطلاقاً من مسألة الأقليات العرقية والدينية ولهذا يدعو إلى إعادة النظر بهذه الخارطة التي تضمن حقوق الأقليات مما يتطلب تفكيك الدول العربية، مؤكداً أن العرب مارسوا عقدهم التاريخية بمنتهى السوء، حيال الأقليات العرقية والدينية» [2].

ينطلق المشروع الأميركي حيال الشرق الأوسط الكبير من ركيزتين: الأولى، إن التدهور في المجالات السياسية والاقتصادية يتطلب البدء في الإصلاح. والثانية، إن هذه الأوضاع تشكل الأرضية الخصبة لبروز التطرف والإرهاب الدولي، وعليه يجب البدء بالتغيير والاصلاح، لأن الولايات المتحدة ترفض هذه الأوضاع وتصرّ على ضرورة تغييرها للقضاء على الإرهاب والكراهية والتحريض الموجه ضد المصالح الأميركية وضد إسرائيل، هذا الأمر لا يمكن أن يتمّ إلاّ من خلال ثلاثة أهداف رئيسية: الديمقراطية والمعرفة وحرية المرأة.

إن دخول الولايات المتحدة على خط الاصلاح السياسي بعد أحداث الحادي عشر من أيلول 2001 وإطلاق مشروع الشرق الأوسط الكبير، دفع الدول

---

(1) للمزيد من الاطلاع على الصيغة الأمنية الجديدة التي بلورت مشروع الشرق الأوسط الكبير وما يتضمنه من إصلاح سياسي واقتصادي، انظر: Cordesman, Antony: la Sécurité en Occident et le Grand Moyen-Orient http: usinfo.state.gov/, journals/itps/0604/ijpf/ frcordes.htm.

(2) الجاسور، ناظم: **تأثير الخلافات الاميركية ـ الاوروبية على قضايا الأمة العربية**، م. س، ص 400 .

الخليجية، وفي مقدمتها العربية السعودية إلى إجراء بعض التغييرات على صعيد تفعيل المشاركة السياسية، والمأسسة، وحكم القانون، وذلك لأن واشنطن تعتبر أن الإحتكار السياسي أو غياب الحريات، يزعزع الاستقرار في النظام الإقليمي الخليجي ويفاقم من حدة العنف والتطرف ضد مصالحها[1].

لا شك أن الأولوية التي أعطتها الولايات المتحدة للاصلاحات السياسية، تولّدت من تحول في الاستراتيجية الأميركية، فبعد أن كانت المعادلة القديمة لأمن منطقة الشرق الأوسط قائمة على أساس التهديدات الخارجية، ركزت المعادلة الجديدة على خطر التهديدات الداخلية، بمعنى أن الأنظمة الشمولية، وغياب الديمقراطية والقضاء على التعددية السياسية، وتهميش المرأة هي التي تساهم في فعالية العنف وتفاقمه، ولهذا لا بد من الإصلاح على المستوى السياسي والاجتماعي والأمني والاقتصادي. وفي سبيل تفعيل مبادرة الشرق الأوسط الكبير لابد من القيام بالخطوات التالية:

1 ـ تشجيع الديمقراطية والحكم الصالح.

2 ـ بناء مجتمع معرفي.

3 ـ توسيع الفرص الاقتصادية.

4 ـ تشجيع حكومات المنطقة على السماح لمنظمات المجتمع المدني، ومن ضمنها المنظمات غير الحكومية الخاصة بحقوق الإنسان ووسائل الإعلام، بأن تعمل بحرية من دون مضايقة أو تعقيدات[2].

في الواقع استخدمت الإدارة الأميركية منذ أحداث أيلول نمطين من التدخل في شؤون منطقة الشرق الأوسط: الأول، الاستناد إلى القوة العسكرية لإسقاط الانظمة السياسية التي تدرجها الولايات المتحدة في نطاق الدول المارقة كما حدث في أفغانستان والعراق. والثاني، ممارسة الضغط على النظم السياسية في

---

(1) عبد الله، عبد الخالق: الولايات المتحدة ومعضلة الأمن في الخليج، المستقبل العربي، كانون الثاني 2004، العدد 299، صص 24 ـ 25 .

(2) العناني، خليل: **الشرق الاوسط الكبير**، مجلة السياسة الدولية، نيسان 2004، العدد 156، ص 98 .

المنطقة لتطبيق مسألة الاصلاح السياسي، وذلك لأن غياب الحرية والديمقراطية والمشاركة الحقيقية في السلطة، هي التي تزيد من معدلات الارهاب الذي يؤثر بدوره على أمن الشرق الاوسط والأمن العالمي. إن الطروحات التي قدمتها مبادرة الشرق الأوسط الكبير تطرقت بالدرجة الأولى إلى مسألة الاصلاح السياسي، ولكنها غيّبت القضايا الجوهرية لتزايد العنف في العالمين العربي والإسلامي خاصةً القضية الفلسطينية والصراع العربي - الاسرائيلي، وهذا ما دفع الإدارة الأميركية إلى إدخال بعض التعديلات على الصيغة الاصلية لمشروع الشرق الأوسط الكبير، وأضافت إليها عبارة «وجوب بذل الجهود لحل نزاع الشرق الأوسط» لأن غياب هذه النقطة أثار احتجاجات رسمية وغير رسمية من البلدان العربية والإسلامية. إلى ذلك جاء منتدى دافوس الذي عقد في الأردن بتاريخ 15 أيار 2004 تحت عنوان **«شراكة من أجل التغيير والسلام والتنمية»**، والذي ركز على الإصلاح في البلدان العربية والصراع العربي ـ الإسرائيلي، والوضع في العراق، ليعبر بالدرجة الأولى عن الاستراتيجية الأميركية والاسرائيلية الهادفة إلى التحكم بالمنطقة ومستقبلها [1].

إن الهدف الأميركي من مشروع الشرق الأوسط الكبير يأتي في سياق الاستيلاء على النفط العربي والتحكم بكمياته وأسعاره وأسواقه، والتوسع في إقامة القواعد العسكرية وتقويض الاقتصادات الوطنية، وتحويل الشعوب إلى عمالة رخيصة للشركات المتعددة الجنسيات، ومسح ثقافات الشعوب، والعمل على إثارة النعرات الطائفية والعرقية من خلال المطالبة بحقوق الأقليات الدينية والعرقية التي تعطيها الخريطة الجديدة للشرق الأوسط الكبير[*] أهمية كبرى.

---

(1) حسن، غازي: **الشرق الاوسط الكبير بين الصهيونية العالمية والامبريالية الاميركية**، م. س. ص 49.

(*) وضع رالف بيترز وهو ضابط متقاعد في الجيش الأميركي مخططاً لإعادة تقسيم الشرق الأوسط نشر في مجلة القوات المسلحة الاميركية عدد حزيران 2006، ينطلق بيترز مما يسميه الظلم الفادح الذي لحق بالأقليات حين تم تقسيم الشرق الأوسط أوائل القرن العشرين، مشيراً إلى هذه الأقليات بأنها الجماعات التي خدعت حين تمّ التقسيم الأول»، ويذكر أهمها: الأكراد والشيعة العرب. كما يشير إلى مسيحي الشرق الأوسط، والبهائيين =

تعددت الاستراتيجيات الاميركية في الشرق الأوسط كي تتلاءم مع المتغيرات الدولية والإقليمية، لكنها في جميع الظروف حافظت على عاملين أساسيين اعتبرتهما كثوابت في جميع هذه الاستراتيجيات: العامل الاول، حماية أمن إسرائيل، والعامل الثاني، تأمين النفط عبر السيطرة على منابع البترول في الشرق الأوسط خاصة في الخليج[1]. في الواقع إن الشرق الأوسط الجديد الذي تدعو إليه الإدارة الاميركية يمكن تلمّس نتائجه في أفغانستان والعراق ولبنان وفلسطين ومصر وسورية والخليج العربي، هذه النتائج يمكن تحديد مؤثراتها على النحو الآتي:

أولاً: دعم الأقليات في منطقة الشرق الأوسط.

ثانياً: إثارة النعرات المذهبية والطائفية كما هو الحال في العراق.

ثالثاً: تصوير الصراع في الشرق الأوسط الراهن على أنه صراع بين السنة والشيعة، إيران ومحيطها مع ما يحمله ذلك من امتدادات ومفاعيل مذهبية تبدأ من العراق مروراً بإيران وصولاً إلى المملكة العربية السعودية والدول المنضوية تحت رايتها، من هنا يتمّ الترويج لمقولة الهلال الشيعي، الذي يقابله الدعم العسكري الاميركي لدول المحور السني، كالسعودية ومصر على خلفية الملف النووي الايراني وذلك بهدف خلق نوع من توازن الرعب قد يصل مستقبلاً إلى الانفجار.

رابعاً: تشجيع الإسلام الوسطي أو المعتدل كحزب العدالة والتنمية في تركيا بغية ضرب التيارات الإسلامية المتشددة، ومن ثم التحول عنها في سبيل القضاء على المشروع السياسي الإسلامي برمته.

= والاسماعليين. ويرى بيترز أن ثمة كراهية شديدة بين الجماعات الدينية والإثنية بالمنطقة تجاه بعضها البعض، وأنه لذلك يجب أن يعاد تقسيم الشرق الأوسط انطلاقاً من تركيبته السكانية غير المتجانسة القائمة على الأديان والمذاهب والقوميات والأقليات حتى يعود السلام إليه، ثم يقدم بيترز خريطته للشرق الأوسط التي تبدأ بتقسيم العراق إلى ثلاثة أجزاء، وتنتهي بإقامة دولة مسيحية على الحدود الجنوبية اللبنانية لنهر الليطاني.

(1) را: زلوم، عبد الحي: أمريكا بعيون عربية، النفط والإرهاب وصناعة الحروب، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2007.

خامساً: تحجيم نفوذ الدول العربية مثل مصر والسعودية والأردن، والحرص على أن لا يمتد نفوذها خارج الإطار المحدد لها مسبقاً. وعليه يمكن فهم لماذا يتم تعطيل كل الحلول والمقترحات العربية المقدمة لمعالجة الأزمات السياسية التي تعاني منها المنطقة، وفي هذا المجال تشكل مبادرة الملك عبد الله بن عبد العزيز التي أقرتها قمة بيروت عام 2000 دليلاً على ذلك.

سادساً: إن تحجيم نفوذ الدول العربية الكبرى، يهدف إلى الاستفراد الأميركي في ملفات المنطقة، وبالتالي عزل الدول العربية عن بعضها البعض كما هو الحال في العراق والسودان وسورية.

إن الشرق الأوسط الكبير الذي حددت معالمه الإدارة الأميركية منذ تفجيرات الحادي عشر من أيلول، لا ينمّ إلاّ عن حالات من الحروب المتتالية، فالوضع في العراق بعد الاحتلال الاميركي انتقل إلى مستوى من العنف غير مسبوق، والوضع الفلسطيني بعد وصول حركة حماس إلى السلطة يتدهور بشكل خطير بسبب توجهات الادارة الاميركية حيال التعامل مع حركة حماس.

من هنا فإن السياسات الأميركية المتبعة في منطقة الشرق الاوسط هي التي فاقمت من معدلات العنف، وقد أثبتت الإدارة الأميركية فشلها على مستويات مختلفة، فهي لم تستطع تثبيت الأمن في العراق، وعرقلت عملية السلام، والسبب في ذلك يعود إلى عدم امتلاكها رؤية واضحة للعلاقات الدولية في ظل سيادة نظام عالمي جديد قائم على الفوضى ومنطق السوق.

صفوة القول إن الحديث عن نمط من العنف الإسلامي لا يصمد أمام التحليل الموضوعي والعلمي، فالإسلام لا يحض على العنف إلاّ في الحالة الدفاعية، وبالتالي العنف الذي تشهده الدول العربية والإسلامية عبارة عن ردة فعل على الأزمات السياسية والاقتصادية التي تعاني منها، لذلك يتم توظيف الدين لصالح الأهداف السياسية، بدليل أن خطاب الحركات الإسلامية الأكثر تشدداً يحمل في طياته كلاماً سياسياً واقعياً أكثر مما يصبو إلى بناء الخلافة الإسلامية المنشودة.

ملحق: مقابلات

1 ـ سماحة السيد محمد حسين فضل الله

2 ـ الداعية فتحي يكن

3 ـ الشيخ نعيم قاسم

4 ـ د. هشام نشابة

5 ـ المطران جورج خضر

6 ـ د. خليل أحمد خليل

7 ـ د. أحمد بيضون

8 ـ د. طه عبد الرحمن

9 ـ د. برهان غليون

1 ـ مقابلة مع سماحة العلّامة

السيّد محمد حسين فضل الله(*)

1 ـ تعتبر الفتنة في الإسلام أكثر الفترات إثارة، لأنها أسست للمذاهب الكبرى كالشيعة والخوارج، ولأنها أدخلت المجال الديني في عالم الصراع السياسي. برأيكم، هل أسهم تداخل الديني في السياسي في إقصاء زمن النبوة وفي تعزيز الصراع على السلطة؟

ـ تجدر الإشارة في البداية إلى أنه في النظرة الإسلامية إلى الدين، لا يمكن القول بفصل حادّ بين الديني والسياسي، فالدين يُمثل البنية النظرية التي تحكم السلوك، باعتبار أن حركة الإنسان بعامة لا بد وأن تستند إلى قيم ومعايير محددّة، أو - بتعبير آخر - لا بد أن تنطلق الحركة السياسية وغيرها من خلفية فكرية لدور الإنسان في الحياة العامة، وخصوصاً أن الإيمان - في المفهوم الإسلامي ـ لا يقتصر على البُعد النظري فحسب، بل هو إلى جانب الاعتقاد عنصر ناتج عن عملية تربوية يتشكّل معها ما يمكن أن يطلق

(*) آية الله العظمى محمد حسين فضل الله مرجع دين شيعي ولد في مدينة النجف الأشرف في العراق ويقيم الآن في لبنان . ولد العلامة محمد حسين فضل الله في التاسع عشر من شعبان لعام 1354 هجري . بدأ الدراسة في الحوزة العلمية في سن مبكرة جداً، كان تقريباً في التاسعة من عمره . بعد إنهاء تحصيله في دراسة العلوم الدينية شرع في تدريس بحث الخارج منذ ما يقارب العشرين عاماً . انتقل فضل الله من العراق إلى لبنان سنة 1966، وأسس هناك حوزة المعهد الشرعي الإسلامي، وتعرض إلى عدة محاولات إغتيال. أصبح السيد فضل الله آية الله بعد أن حصل على درجة الاجتهاد في الفقه الشيعي، وقد جمع فتاواه في كتاب فقه الشريعة المكوَّن من ثلاثة أجزاء. للسيد محمد حسين فضل الله الكثير من المؤلفات تتراوح بين الكتب الفقهية والإسلامية . أُجريت المقابلة معه يوم الإثنين في 22 كانون الأول 2006.

عليه الوجدان الإسلامي، الذي يأخذ عملياً دور المحرك لمجمل النشاط الإنساني.

ويشكل المجال السياسي أحد أبرز مجالات هذا النشاط، وهنا يشدد التشريع الإسلامي على أن تشكل العدالة المحور والهدف في المسار الديني الإسلامي (لقد أرسلنا رسلنا بالبيّنات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقومَ الناس بالقسط) وأن يستهدي هذا المسار بقيم الدين وبمبادئه، وتمثل التجربة السياسية النبوية التجسيد الأبرز في كيفية انضباط العمل السياسي الإسلامي واهتدائه بالإسلام وأخلاقياته، وذلك في كافة مراحل التجربة ابتداء من حركة الدعوة إلى بناء الدولة.

تأسيساً على ذلك بات العمل السياسي لايحظى بأية مشروعية دينية إلَّا إذا تحرك في ضوء مبادئ الدين وغاياته، الأمر الذي دفع بمختلف الفئات والقوى بما فيها المعادية للدين أو المنحرفة أن تتظلل بالمناخ الديني في ممارساتها السياسية، وليس هذا الأمر بجديد في التاريخ الديني والإنساني، فطالما جرى التماهي بين الديني والسياسي سواء في السلطة أو في المعارضة، حيث يجري الاستناد إلى النصوص لإثبات شرعية هذا الموقف، أو ذلك فضلاً عن تأكيد لا شرعية مواقف الخصوم، لكن المعايير التي وضعها الإسلام للتمييز بين الفئات التي تمثل قيم التوحيد والعدل والتوازن والاستقامة، وبين الفئات المعادية لهذه القيم، والتي تحركها الدوافع السلطوية والعصبيات القبلية كانت كافية لجلاء الخط الصحيح، وإن حاولت القوى المعادية التشويش على الحقائق بفعل ملابسات وأوضاع معينة، كان فيها ما شهدناه في حركة وضع الأحاديث التي كان يلجأ إليها بعض الحكام لإضفاء شرعية مفقودة على مواقعهم السلطوية.

وفي خضم هذا المناخ، اقترب بعض المسلمين من تمثل قيم التوحيد والعدل بالقدر الذي تسمح به بشريتهم، فأخضعوا مسار حياتهم الروحية والاجتماعية والسياسية لهذه القيم. «إنّي وجّهت وجهي للذي فطر السّماوات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين» فيما عجز البعض الآخر عن تمثل هذه القيم «قالت الأعراب آمنّا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولمّا يدخل الإيمان في قلوبكم» وما بين هذين الإتجاهين كانت تجاذبات ومخاضات وشروط نفسية

وظروف اجتماعية وسياسية تدفع باقي فئات المجتمع، وخصوصاً في المنعطفات الكبرى، أم الالتحاق بالاتجاه الأول أو الاتجاه الثاني، ولا يمنع ذلك من وقوف فئات أخرى على الحياد إزاء الصراعات القائمة.

وفي الواقع، فإن قوى المشروع الديني، بمختلف تلاوينه، والذي يمثله الاتجاه الأول قد بقي حاضراً في التاريخ الإسلامي، بما يجعلنا مخطئين في حديثنا عن إقصاء لزمن النبوة عن حركة الواقع السياسية، باعتبار أن التجربة النبوية بطروحاتها ومفاهيمها وقيمها كانت بشكل وبآخر أحد أطراف الصراع السياسي، في مقابل ميول واتجاهات تلوثت بمفايهم وقيم ومعايير فاقدة للشرعية وفق المنظور الإسلامي التوحيدي، وتوسلت عناصر القهر والغلبة والتسلط لفرض مشاريعها.

وفي موازاة ذلك، قد لا يجد المتأمل للتجربة النبوية أن قيمها ومبادئها قد ملأت عقول المسلمين وقلوبهم في زمن حضور النبوة الفعلي، أي حين كان رسول الله ﷺ هو القائد الأعلى لحركة الإجتماع السياسي الإسلامي، نظراً لتفاوت تمثل الدين لدى المسلمين، سواء من خلال عناصر التربية السابقة على الإسلام مما لا يزال تأثيره ممتداً إلى ما بعد الدخول في الإسلام، أم من خلال تفاوت القرارات الاستيعابية للتجربة الإيمانية التي كان يؤسس النبي محمد ﷺ قواعدها على كل المستويات، وبهذا لا يمكن الحديث بالمطلق عن إقصاء لزمن النبوة، في العصور التالية لها، في ما يخصّ حركة الدين في الواقع السياسي الإسلامي، كما لا يمكن الحديث بالمطلق عن حضور مفاهيم النبوة وقيمها في عصر النبوة لدى جميع المسلمين.

2 ـ تكشف القراءة المتأنية لنشوء الدولة في الإسلام عن الطابع العنفي الذي سيطر على كافة مراحلها برأيكم هل إشكالية الإسلام تكمن في عدم القدرة على تخريج عناصر بناء الدولة من النصوص التأسيسية؟

ـ يستبطن السؤال مغالطة كبرى يوردها كالمسلمات البديهية، وهي أن نشوء الدولة في الإسلام تمّ بطابع عنفي، وهذا غير صحيح، إذ إن دراسة المستوى النظري تؤكد أن الأصل في الإسلام هو الرفق، أي الدعوة إليه بالحكمة والموعظة الحسنة، وقد أكدت التجربة التاريخية في زمن النبي ﷺ

أن القوى المضادة للدين هي التي استخدمت العنف لإخماد شعلة الدين، وكان التشريع يسوّغ مواجهة هذه القوى على أساس دفاعي، شأنه في ذلك شأن المنظومات الفكرية الإنسانية المتنوعة عموماً، خصوصاً بملاحظتنا نقطة، وهي أن الهدف الأقصى في الإسلام هو فردي بمعنى أنه يتعامل مع الأوضاع الاجتماعية ليشيع فيها مناخات حرة تضمن فرصاً ليختار الفرد إيمانه والتزاماته عن قناعة وحرية ومن دون ممارسة أي ضغط نفسي أو واقعي عليه، وهذا يفترض استبعاد الإكراه والفرض والقهر عن الاستراتيجية العامة لحركة الإسلام في مجالي الدعوة والحركة السياسية.

كما أن الدراسة التاريخية العملية للتجربة النبوية تفضي إلى نتيجة مفادها أن العنف الإسلامي كان رد على العدوان الشركي أو اليهودي أو غيرهما ممن كان يتربص بالدولة الإسلامية الوليدة شراً.

ونحن عندما نتحدث عن الإسلام، فإنما نتحدث عن تجربة نبوية معصومة في تمثلها للنظرية الإسلامية على أرض الواقع. وأما الحركة العنفية للمسلمين فيما بعد ذلك، سواء بالنسبة للفتوحات أو غيرها فلا بد من تقييمها على ضوء النظرية الإسلامية في مسألة الحرب والسلم، وهي قد شهدت في محطاتها المختلفة تفاوتاً، فاقتربت أحياناً من المثال الإسلامي، وابتعدت أحياناً أخرى، ولكن من دون أن يتماثل عنفها ابداً مع عنف المنظومات الدينية الأخرى، وخصوصاً المنظومات الرومانية أو الفارسية، فيما تعامل الإسلام وبنسب متفاوتة مع الآخر كبيئة قابلة للاستيعاب، والذي سرعان ما أصبح مسلماً يشارك بفعالية في البناء الإسلامي الحضاري العام، وهو ما يفسر سيادة العديد من السلطات الإسلامية غير العربية في التاريخ والنسب غير العربي لكثير من علماء الإسلام في كافة مجالات الحياة، فضلاً عن نشوء كثير من المدن المزدهرة في مناطق بعيدة عن المركز الإسلامي من جهة ثانية فإن النص الديني قد وضع الخطوط العامة لبناء الدولة الإسلامية، والتي أهمها تحقيق العدالة التي تزعم أن لها مفهوماً واضحاً لدى العُرف العام، مع التأكيد على بعض الآليات المرتبطة بتحقيق التوازن في تطبيق العدالة مضافاً إلى أن يكون القانون الإسلامي هو الحاكم كما في قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ وأما الوسائل

المتصلة بشكل الدولة فيتم تحديدها بما ينسجم مع طبيعة حركة العقلاء في إدارة شؤونهم، وليس أمراً تعبدياً منزلاً. بل قد نزعم أن التجربة البنوية أخذت بالخط العقلائي في إدارة الحياة العامة، ولذلك رأينا كثيراً أنها استخدمت الأدوات التي يتيحها المحيط الاجتماعي العام.

وربما لأجل ذلك تمحور السجال ذلك الزمان حول قيم الدين ومبادئه والقانون الإسلامي الذي يحكم حركة الدولة والمجتمع والفرد، ولم نرَ أي كلام حول شكل إدارة الحكم. إننا نرى أن النصوص التأسيسية لنشوء الدولة في الإسلام لا تكفل شكلاً محدداً تعبدياً للدولة، بل تضع الخطوط العامة، وتترك للتجربة البشرية الحرية في أدوات تطبيقها بما يتوافق مع تبدّل الأزمنة والأمكنة.

3 ـ إن المسلمين العرب عرفوا الإمارة بصيغة قبلية دينية، ولم يعرفوا الدولة بمعناها الدقيق. هذا الأمر ما زال يطرح نفسه حتى اليوم حين نتناول معظم الدول العربية والإسلامية المعاصرة. برأيكم هل دخول المفاهيم القبلية التي سيطرت على تاريخ هذه الدول ما قبل ظهور الإسلام وبعده هو الذي يعطي المصداقية لهذه الفرضية؟

ـ لقد انطلقت عملية التغيير التي أطلقها الإسلام في بيئة جغرافية تتميز بتشكيلة اجتماعية قائمة على بنية القبيلة، لكنه جعل معيار التفاضل بين الناس كما بين القبائل هو التقوى، أي مدى الاقتراب من الأنموذج الإسلامي في العدل والتوازن، الأمر الذي يعني أن الانتماء القبلي لم يعد هو عنصر التفاضل، كما كان الأمر عليه قبل الإسلام، حيث كان الإنتماء القبلي وموازين القوى عنصرين أساسيين في حيازة السلطة، بينما بعد الإسلام باتت مشروعية السلطة خاضعة لمعايير الدين، لذا حرص الكثير من السلطات التي تعاقبت على حكم البلاد الإسلامية على التستر بالرداء الديني لإخفاء نزعتها العصبوية وطغيانها على العصبيات الأخرى، ما دفع أئمة الدين والعلماء إلى كشف حقيقة هذه السلطات والتي حظيت في الوقت نفسه بغطاء ديني من فئة عرفت تاريخياً بإسم فقهاء السلطان.

لقد شن الإسلام هجوماً قاسياً على المعايير القبلية والعشائرية وجعل

الأساس هو القانون الإسلامي الذي يسري على الجميع، كما يشير إلى ذلك قوله ﷺ: «إن ما أهلك قبلكم من الأمم أنهم كانوا إذا سرق منهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحدّ، والذي نفسي بيده، لو سرقت فاطمة بنت محمد لقطعت يدها»، كل ذلك أسس لمرحلة شهدنا ملامحها في الخلافة الراشدة فنجد أن الشورى كانت حاضرة إلى جانب الانتخاب (البيعة)، وأين ذلك من الصيغة القبلية للسلطة؟

في الوقت الذي نجد فيه أن تجربة الإمام علي (ع) في إدارة شؤون الخلافة كانت تؤسس لمفهوم الدولة ليقترب من معناها الحديث، وهذا ما نجد ملامحه في عهده إلى عامله مالك الأشتر، ولكن نجاحها كان موقوفاً على تجاوز عقبات الفتن الداخلية التي انتشرت في زمن حكمه، والتي انتهت باستشهاده في نهاية المطاف دون أن يكمل مشروعه الإسلامي النهضوي.

نعم أدى غياب حضور الإسلام في تجربة الذين سيطروا على مقاليد الحكم بعد الخلافة الراشدة، وابتعادهم عن الخط الإسلامي في تحديده للمعايير اللازم مراعاتها في الخليفة، بفعل الذهنية القبلية التي لم تخرج من النفوس بالدخول في الإسلام، إلى إنحراف الدولة عن خطوطها الإسلامية، وجعلها تخضع لمبدأ التوريث لا على اساس معايير موضوعية تتصل بالتقوى والكفاءة لتولي منصب الخلافة.

4 ـ ذهب إبن خلدون في مقدمته إلى أن غلبة منطق القوة على منطق الديمقراطية الإسلامية الأولية الذي وقع في إجتماع السقيفة هو الذي أسس التناحر السياسي، وليس كما هو شائع الصراع بين معاوية وإبن عمه علي. ما رأيكم في ذلك؟ وهل يساهم نقد الإسلام التاريخي في إسقاط كافة التشويهات التي أدخلت عليه؟

لا يمكن الحديث عن ديمقراطية هنا بالمعنى المعروف للديمقراطية، لأن التشاور في السقيفة لم يشمل كل أعيان المهاجرين والأنصار، وأبرز الغائبين عن التشاور كان الإمام علي (ع) صاحب الشخصية الإسلامية المتميزة، خصوصاً وأن المعطيات كانت تشير إلى مكانة مميزة له في التقييم النبوي يختلف عن سائر الصحابة مع تقديرنا لمكانتهم، وهذا واضح بإتفاق كل المسلمين. كما أن الطريقة

التي أديرت فيها مسألة الاختيار في ذلك الوقت خضعت للإثارة الانفعالية للجماهير، حيث بايع الناس بطريقة ملتبسة، لم يترك فيها الناس ليختاروا بعقل بارد.

على أنه ما من شك أن الإمام علي (ع) كان أحد المرشحين لهذا المنصب، ولذلك فإن غيابه عن مسرح إدارة اختيار الخليفة في السقيفة ليس مبرراً بالمنطق الديمقراطي، وهذا ما أسس للإنقسام السياسي، وليس للتناحر السياسي بطبيعة الحال؛ فالمعارضة الإسلامية التي ظهرت في تلك الفترة ممثلة بموقف علي (ع) بعد رفضه ما آلت إليه الأمور، كانت تحركها قيم الدين ومبادئه، الأمر الذي دفعه للتعامل مع الأمر الواقع وفق ما تمليه مصلحة الإسلام والمسلمين والنصح لهم.

وأما الصراع الذي حصل في زمن خلافة الإمام علي من خلال خروج معاوية عن السلطة الشرعية، فإنه يشكل ثورة على كل الخطوط الإسلامية في إدارة الحياة السياسية، حيث استند معاوية في صراعه إلى معايير جاهلية وعصبوية لم تراع أبداً الحدود التي حافظ عليها المسلمون السابقون في خلافاتهم، ومن هذا الأساس نجد توصيفاً لأحد مسائل الحركة السياسية، التي كان يستخدمها معاوية في صراعه مع الإمام علي (ع) الذي يقول: «والله ما معاوية بأدهى مني، ولكنه يغدر ويفجر، ولولا كراهية الغدر لكنت من أدهى الناس».

أما فيما يخص إزالة هذه التشوهات، فنحن نرى أنها تبدأ بتمسك علماء الدين وقيادات الإسلام والفئات الواعية من المسلمين، بالمعايير التي حددها الإسلام للحاكم الإسلامي، ومن ثم استعادة حركة النقد والمعارضة للأداء الذي لا ينسجم مع الإسلام، لتشكل بذلك عنصر ضغط للتفسير في أراء الحاكم، كما تشكل عنصراً تربوياً على استحضار هذه المعايير في الحياة السياسية للناس بعامة، ولا سيما أن ثمة تشوهاً لحق بالذهنية السياسية العامة للناس بحيث باتت تستسيغ مثل هذه الأوضاع المنافية للإلتزام الإيماني من دون حراجة.

5 ـ هل تعتبر أن عزل الجمهور عن الانخراط في الحياة السياسية منذ اجتماع السقيفة حتى اليوم هو الذي أسهم في تصاعد وتيرة العنف خصوصاً عند بعض التيارات الاحيائية الإسلامية؟

إن عزل الجمهور عن الانخراط في الحياة السياسية عموماً أحدث فاصلاً

سياسياً بين السلطة والجمهور، وخصوصاً أنه استمر لفترة تاريخية طويلة، حتى بات الجمهور غير معني بمحاسبة ومراقبة السلطة السياسية، أو هو ممنوع عن القيام بهذا الواجب المهم لضمان عدم انحراف السلطة.

على أن ذلك ساهم في تشويه الذهنية العامة للجماهير، حيث إن الإذعان للأمر الواقع سرعان ما ينشئ ذهنية تتقبل الأذعان، وقد يدخل الجمهور هنا في اختراع آليات تبرير للواقع حتى يأتي منسجماً مع الإلتزام الإسلامي العام للفرد ما يعني هنا بروز خطورة انقلاب المفاهيم.

أما مسألة ممارسة العنف من قبل التيارات الإحيائية، فإنه لا يمكن الحديث عن عامل واحد في ذلك، بل تتفاوت العوامل المؤثرة تبعاً لتغير الظروف الموضوعية التي يعيشها كل تيار سواء من الناحية الاجتماعية أو الثقافية. نعم يمكن الحديث عن أن ابتعاد الجماهير عن الانخراط في الحياة السياسية بالنحو الذي ذكرناه سابقاً، وسيادة مناخ الاستبداد، هيّأ الأرضية لصياغة ذهنيات محدودة ومنغلقة لدى هذا التيار أو ذاك، وهذا ما ألقى بظلاله على مجمل النشاط الإنساني الفكري والثقافي، وامتد تالياً إلى الدين نفسه وطريقة تمثّله، ما قد يبرر ظاهرة العنف، سواء كان عنفاً على المستوى الثقافي، كما هو حال التكفير أو كان عنفاً على المستوى العملي، وإن كان قمع السلطات يلعب دوراً كبيراً في إحياء مثل هذه النزعات.

2 ـ مقابلة مع الداعية فتحي يكن(*)

1 ـ شهدت الحركات الإسلامية نجاحاً سريعاً واستطاعت أن تحتل الساحة السياسية في العالمين العربي والإسلامي. برأيك ما هي أسباب تصاعدها؟ وهل يمكننا القول إن استعادة الدين بعد فشل مشروعات الدولة الوطنية، بات يشكل ملاذاً لها؟

ـ إن تصاعد الحركات الإسلامية كان نتيجة الإخفاقات التي شهدها العالم على مستوى المبادئ والفلسفات، وآخرها تمثل بسقوط الفكر الشيوعي وتداعي الاتحاد السوفياتي والمنظومة الاشتراكية بشكل عام، الأمر الذي أحدث فراغاً وإضطراباً عند الشعوب العربية التي كانت قريبة من الفكر الماركسي أكثر من قربها من الأفكار الليبرالية الغربية. عند سقوط الاتحاد السوفياتي حدث فراغ كبير في الدائرة الفكرية والسياسية فإندفع الناس لتعبئة هذا الفراغ بالجزء الإسلامي، أي دعم التيارات الإسلامية، إلى واجهة الأحداث وإلى مواقع القرار وإلى الإمساك بالشارع العربي والإسلامي بعد تراجع التيارات القومية واليسارية، ونتيجة لتسارع الأحداث تعددت مشروعات الإسلام السياسي وتناقضت بسبب عدم تكامل النهج في قيادة الشارع والأمة، مما أدى إلى خلق ثنائية الإسلام الوسطي والإنقلابي، والأنموذج العراقي بعد الاحتلال الأميركي خير دليل على ذلك.

2 ـ خلصت التصورات الغربية إلى نتيجة مفادها أن الإسلام لا يستطيع الانخراط في عصر الحداثة بسبب وجود مانع أزلي يكمن في طبيعة الدين الإسلامي. برأيكم ما هو سبب الصراع بين الإسلام والحداثة؟ وهي تختلف

(*) هو الأمين العام لجبهة العمل الإسلامي في لبنان له العديد من المؤلفات بين بينها: مشكلات الدعوة والداعية، ماذا يعني إنتمائي للإسلام؟ قطوف شائكة في حقل التجارب الإسلامية أجريت المقابلة الإثنين 27 ـ 11 ـ 2006 توفي عام 2009.

الرؤية الدينية للعالم عن رؤية الحداثة للعالم؟

- الوهم الكبير الذي يشوه الإسلام هو وصفه بأنه ضد الحداثة، والعكس هو الصحيح، فالإسلام يدعو إلى إعمال العقل والفكر، واللجوء إلى العقل هو الذي يؤدي إلى تحديث الفكر الإسلامي، فالإجتهاد والفقه يدلان دلالة كبيرة على أن الإسلام لم يجمد نهائياً، فكل عصر له فقهه، وهذا ما نشهده بين الإطار الشيعي والسني، فالفقه الشيعي أكثر توغلاً في الاجتهاد، في حين أن الفقه السني بدأ هذه العملية من جديد بعد إقفال باب الاجتهاد. إن مجامع الفقه اليوم تتحدث في كل شيء حتى في الأمور الطبية الحديثة جداً، كزراعة الأعضاء تجوز، أو لا تجوز وكذلك قضية الجينات هل يجوز التلاعب بها أو لا يجوز؟ بالإضافة إلى أمور أخرى طرحتها مجامع الفقه سواء أكانت خليجية أو مصرية أو إيرانية فهي إما أخذت بها أو وظفّتها أو أعطت رأياً آخر، وهذا دليل على أن الإسلام دين منفتح على الثقافات والتطورات. من هنا نجد أن الحركات الإسلامية، تأخذ بأحدث التقنيات، وبهذا لا حرب بين الحداثة العلمية والإسلام، وبالتالي إذا كان الإسلام مع العلم، فهو مع الحداثة والمعاصرة والتجديد. لم يعرف الإسلام التقوقع والرتابة إلّا في عصور معينة، أما عدا ذلك فالمسلمون أوغلوا في العلوم الطبية والهندسية والفلكية.

إن القول بأن الإسلام في صراع مع الحداثة، قول مردود على أصحابه إما لجهلٍ في ماهية الإسلام، وإما لتآمرهم عليه فيصوروره بكونه ضد التحديث والعصرنة.

3 - هل يساهم النقد التاريخي للفكر الإسلامي في نقله من الإطار المغلق الدوغمائي الذي يسيطر عليه اليوم إلى مرحلة الفهم الواسع والحديث للظاهرة الدينية؟

- لا شك أن النقد هو حاجة وتحدٍ، وهو يسهم في بلورة سيرة متقدمة ومتفاعلة مع الواقع، الآن العصرنة هي بلا حدود خاصة في القضايا العلمية والتقنيات الحديثة. أما على مستوى نقد النص الديني فهناك إعادة قراءة جديدة للكثير من الأحكام الشرعية بشكلٍ يجعلها تتلاءم مع الواقع. وإذا لم يتمّ التعرف على الواقع، لا يمكن تحديد الأطر التي يجب أن

تعتمد مع هذا الواقع، مرت فترة من الزمن كانت الساحة الإسلامية مصابة بعقدة الخوف من الواقع وعقدة التعامل معه، لذلك اعتبرت أن كل ما يخرج عن الدائرة الإسلامية شيء مرفوض يجب محاربته وإلغاؤه، هذا الأمر غير جائز بحالٍ من الأحوال، علينا الإطلاع على هذا الواقع وبخاصة أن الإسلام جاء ليقدم إلى الواقع، وهو لم يأتِ ليتقوقع وينعزل بل ليتعرف على الحضارة الموجودة عند الآخر، وليقيم الحجة على كل الناس الأميركي والأفريقي والأوروبي، فكيف يمكن أن أقدم لهم الإسلام إذا كنت أنا سجين مدينتي أو قريتي أو ثقافتي المحدودة ودون أن أعرف ما عند الآخر، فقد يكون ما عنده فيه الكثير من الخير وأنا عليّ أن أتلقفه وأستفيد منه، هنا أذكر معادلة جاءت في التراث «خذوا الخير ممن جاء به من قريبٍ أو بعيد، ولو كان عدواً بغيضاً، وردوا الباطل على من جاء به ولو كان حبيباً قريب» بمعنى آخر يجب أخذ الخير الموجود عند الآخر، بشكل لا يتضارب مع الإسلام، فالخير ليس له هوية، فالإسلام كدين عالمي ليست له بيئة محددة، قد تكون بيئته في أي مدينة من مدن العالم ظاهرها ليس إسلامياً، كما قال الفيلسوف محمد إقبال: «أضحى الإسلام لنا ديناً وجميع الكون لنا وطناً».

4 ـ كيف تفسرون مسألة العنف في الإسلام خصوصاً بعد ربطها بالإرهاب منذ أحداث الحادي عشر من أيلول. وأين هي من الدعوة إلى الجهاد من قبل بعض الحركات السلفية الجهادية؟

ـ قضية التيارات الإسلامية كانت قديماً موجودة، وستبقى إلى قيام الساعة، كل حركة كل أصحاب ديانة تجدين فيها المغالين والمتطرفين والمعتدلين، مثلاً استذكر أنه في عهد الرسول (ﷺ) ساد التنطع والتشدد، وقد ركز الرسول كثيراً على موضوع التعصب والتشدد، فقال: «لا تشددوا كي لا يشدد عليكم إن هذا الدين متين فأوغلوا فيه برفق» ما خُيِّر الرسول بين أمرين إلا اختار أوسطهما؛ إن التشدد والارهاب معاكس بشكل كلي للمسار النبوي وهو ليس من طبيعة الإسلام.

إذاً قضية الإرهاب والتنطع والغلو هي نتاج المجتمعات المعرضة للظلم والاستبداد من قبل الحاكم أو الأنظمة العالمية الجائرة، لذلك نرى تطوراً

لحركات الرفض في الشارع العربي، ومن جملة هذه الحركات التي عرضها العالم العربي والإسلامي تنظيم القاعدة، الذي تحرك ضد الأنظمة العربية وإتهمها بالتعامل مع إسرائيل والولايات المتحدة ضد شعوبها، لذلك لجأت القاعدة إلى الإنتقام من الداخل ومن الخارج.

أعتقد ابتداءً أن هذه الظواهر موجودة في كل زمان ومكان، ولكنها اشتدت في الوقت الراهن، فالتطرف والتعصب موجودان والوسطية موجودة، ولهذا يجب العمل على إحتواء التطرف ودعم الوسطية، عملاً بالآية الكريمة «وإنما جعلناكم أمةً وسطاً».

3 ـ مقابلة مع الشيخ نعيم قاسم (*)

1 ـ تسعى الحركات الإسلامية إلى إعادة إبتناء الأنموذج الإسلامي الذي كان سائداً في مرحلة النبوة والخلافة الراشدة لكنها وصلت إلى طريق مسدود بسبب مؤثرات الحداثة وسيادة القوانين الوضعية. برأيكم هل يمكن تطبيق مفاهيم الإسلام الأول في العصر الراهن؟ وإلى أي مدى يتوافق الإسلام مع العلمانية؟

- من الخطأ اعتبار الحركات الإسلامية المعاصرة ذات وجهة واحدة في المباني الفقهية للحكم الإسلامي وكيفيته وأسلوب الوصول إلى تحقيقه، أو في حصر هدفها بأن تحكم وحدها منفردة أو أن تقبل المشاركة ضمن الأنظمة القائمة فيما لو تعذر الحكم بالإسلام لظروف موضوعية مكانية وزمانية.

كما أن المقصود من الأنموذج الإسلامي في مرحلة النبوة وما بعدها يختلف بين الذين يجمدون على شكل الخلافة باسمها وصورتها التفصيلية، وبين الذين يعتبرون الحكم بالإسلام مطلوباً لتحكيم الشريعة في قوانينهم وحياتهم مع وجود المرونة الكافية للشكل التنفيذي للحكم، ونلاحظ هذا الاختلاف واضحاً بين بعض الحركات الإسلامية التي ترى الصورة الانقلابية والجهادية التي تؤدي إلى السيطرة على الحكم لإعادة الخلافة بصورتها وتعابيرها التاريخية بحرفيتها، وبين

(*) الشيخ نعيم قاسم نائب أمين عام حزب الله. ولد في كفرفيلا جنوب لبنان عام 1953 . حصل على الليسانس والكفاءة في الكيمياء باللغة الفرنسية من الجامعة اللبنانية كلية التربية . تزامنت دراسته الدينية مع دراسته الاكاديمية وذلك منذ إلتحاقه بالجامعة اللبنانية عام 1970 . حصل على المراحل العليا من الدراسة الحوزوية على يد كبار العلماء في لبنان . عمل مع الإمام موسى الصدر في بداية تأسيس حركة المحرومين . ساهم في تأسيس حزب الله عام 1982 . هو نائب للأمين العام لحزب الله منذ سنة 1991 لست دورات متتالية . أجريت المقابلة معه في 28 ـ 1 ـ 2007.

من ينظر إلى الهدف كما فعل الإمام الخميني (قده) فاختار شكلاً تنفيذياً عبّر عنه بالجمهورية الإسلامية وليس الخلافة الإسلامية، مراعياً شكل الحكم المنسجم مع متطلبات العصر الحديث، مختاراً لطريقة محددة في الدستور لاختيار مجلس الشورى ومجلس الخبراء ورئاسة الجمهورية. وربما أقيم حكم إسلامي في بلد آخر وهو يمتلك صلاحية الشكل في إدارة الدولة على أن يكون المقياس سيادة أحكام الشريعة الإسلامية المقدسة.

وفي كل الحالات فإن تعبير العودة إلى زمن رسول الله ﷺ يصلح كجامع مشترك لجميع الحركات الإسلامية عندما يقصد به العودة إلى نقاء الإسلام والإيمان الصادق بالله وشريعته، وهذا يختلف عن شكل الحكم من حيث آلياته التنفيذية والتي تعتبر محل اختلاف كما أوضحنا أعلاه.

فإذا كان المقصود بسيادة القانون أن يحترم المواطنون دولتهم فهو أمر واجب يسهل تطبيقه على الناس، لأن القوانين مقتبسة من الشريعة المقدسة بأسسها، وأما مساحة الإباحة التي تملؤها الدولة بقوانين تفصيلية فتدخل في وجوب الالتزام بما ينظم شؤون الناس، وهذا يشمل قوانين الدولة الإسلامية وقوانين الدولة العلمانية.

وقد حاول البعض أن يُماهي بين الإسلام والعلمانية، فاعتبر أن الالتزام بالقوانين المدنية مطلوب إسلامياً لحفظ الإنتظام العام، وعليه فإن الإسلام ينسجم مع العلمانية، ولكن هذا الأمر لا يتناسب مع التفسير الحقيقي لمعنى العلمانية الذي هو إبعاد الدين عن الحياة المدنية بالكامل، وحصر الأمر بالقوانين الوضعية، خاصة أن بعض القوانين الإسلامية لها طابع الوجوب وفيها آيات محكمة من كتاب الله ولا يمكن تغيير ضوابطها كقانون الاحوال الشخصية.

فإذا كان حديثنا عن القوانين المباحة التي يحق للحاكم مسلماً كان أو غير مسلم ان يدلي برأيه فيها وتتخذ طابعاً تنظيمياً مع حفظ الحقوق الشرعية، كقانون البنوك مع رعاية اللاربوية فيها، أو غير ذلك من القوانين فبالإمكان التوصل إلى قواسم مشتركة كثيرة بين القوانين الوضعية وتشريعات الإسلام. ورغم ذلك لا نستطيع الحديث عن توافق بين العلمانية والإسلام، فهما اتجاهان مختلفان، كما أن العلمانية ليست منهجاً واحداً في كل البلدان، إنما هي رمز للقانون الوضعي

في مقابل القانون الالهي، وما هو المهم بالنسبة للمسلم في بلد علماني أن لا يتصرف بما حرمه الله ولو قبل به القانون الوضعي، وأن لا يتخلى عن واجباته الإسلامية ولو أعفاه منها.

إذا مفاهيم الإسلام الأول على مستوى الايمان وتفريعاته تبقى قائمة إلى يوم القيامة، قال تعالى: «إن الدين عند الله الإسلام» وفيها ما يغنينا في الأسس والقواعد وبعض التفاصيل، وقال تعالى: «اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً» وبإمكاننا أن نطبق هذه المفاهيم في حياتنا الفردية وبقدر استطاعتنا ومدى توفر الظروف الملائمة في الدولة.

2 ـ هل ضعف بناء الدولة، بالمعنى الحديث للكلمة في الدول العربية، هو الذي أدى إلى تصاعد الحركات الإسلامية وبالتالي إعادة المطالبة بإحياء بالدولة الإسلامية كبديل للإخفاقات التي عرفتها الانظمة القومية أو الوطنية؟

ـ يعود سبب احياء مفهوم عودة الإسلام إلى حياة الأمة إلى عوامل عدة أبرزها:

1 ـ الجذور الإسلامية المزروعة في الأمة خلال أربعة عشر قرناً والتي أوجدت هذا العالم الإسلامي الكبير، والتي صاحبها استمرار العلماء والمثقفين في توعية الأمة وربطها بأصالتها، ومواجهتها للتضليل والتشويه لصورة الإسلام من قبل المُستعمِرين وعملائهم المنبهرين بالغرب والشرق.

2 ـ فشل الطروحات القومية والوطنية والاشتراكية والعلمانية وغيرها من تقديم الحلول العملية على مستوى الحكم وتداول السلطة والتنمية، بل غالباً ما خاض أصحاب هذه النظريات تجاربهم من خلال أحزابهم في السلطة وفشلوا فشلاً ذريعاً وتماهوا مع ذلك مع الأنظمة الاستبدادية الموجودة أو التي كانت سائدة ماجعل الناس يبحثون عن البديل.

3 ـ نجاح إقامة الدولة الإسلامية في إيران وما شكلته من حافز لتقليده بشكل أو بآخر.

4 ـ انكشاف مادية الأطروحة الغربية ومداها الاستعماري.

5 ـ قدرة الإسلام على إعطاء الإجابات عن كل الأسئلة المستعصية في حياة الفرد والجماعة.

فإذا ما أضفنا ضعف الدولة ومؤسساتها، التي غالباً ما تكون دولة العائلة أو جماعة المحاسيب للحاكم، أو صاحبة الشعارات الجوفاء التي يصاحبها الاستبداد والقهر، حيث لا توجد ضوابط قانونية تحكم الجميع، لأن القوانين تصاغ لمصلحة الحاكم، وتلاحق المواطنين ولا تطبق على الحكام وجماعتهم، نكون بذلك قد أشرنا إلى عامل اساس يضاف إلى العوامل التي سبغت في إيجاد المراجعة الشاملة عند الناس لكيفية الخلاص، والتي وجودها في العودة إلى الإسلام، وهذا ما يعزز مفهوم الامة الإسلامية عند المسلمين.

3 ـ يكثر الحديث في الآونة الأخيرة عن ضرورة إدخال الإسلام في عصر الحداثة، وهذا الأمر لا يتم إلا من خلال فتح باب الاجتهاد أي الرجوع إلى التأويل لإدراك المقصد القرآني. هل دخول المفاهيم الحداثوية على المنظومة الدينية الإسلامية يشكل خطراً عليها لجهة اسقاط مقاصد بعض التشريعات الإسلامية لاسيما ما يتعلق بآيات الجهاد والحدود؟

ـ تستلزم طبيعة الإسلام أن يبقى باب الاجتهاد مفتوحاً، إذ فيه الثوابت وفيه مواكبة المتغيرات من خلال المباحات ومساحات الفراغ التي تركها لتنسجم مع العصور المختلفة، وقد أبقى الشيعة باب الاجتهاد مفتوحاً وكذلك عند بعض السُنّة وقد كثرت الدعوات أيضاً عندهم لفتح باب الاجتهاد ولا يوجد ما يخيف من باب الاجتهاد الذي يعني المحافظة على المحكمات من الآيات، وهي الثوابت التي تشكل البنية الرئيسية للمقاصد الإسلامية، لكن إذا كان المقصود من بعض الدعوات لفتح باب الاجتهاد المس بالثوابت فهذا ليس اجتهاداً وإنما هو تغيير للأحكام الالهية بلفظة الاجتهاد بناءً على ما ذكرنا، فإن نقاش المفاهيم الحداثوية من خلال المنظور الإسلامي ليس محظوراً ولا محرّماً طالما أنه إخضاع لهذا النقاش على أساس المحافظة على الثوابت، خاصة أن مساحة المتغيرات، واسعة جداً وتستوعب الإجابة عن الكثير من الاسئلة بطريقة إيجابية.

ولا أعتقد أنه توجد مشكلة في آيات الجهاد فهي واضحة في ضوابطها التي تؤكد على حماية الأمة من العدوان عليها، ودفعها للظلم الخارجي الذي يريد إنهاء وجودها الإسلامي. وقد أعطى القرآن الكريم الإذن بالقتال بعد استفحال الظلم وإنحصار الحل بالجهاد ﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وأن الله على

نصرهم لقدير». كما أكد أغلب الفقهاء على الجهاد الدفاعي ولعلّ الإشكال ناشئ عن استخدام مصطلح الجهاد من قبل بعض الجماعات التي تقتل بطريقة عشوائية، ولا تراعي حرمة الابرياء والأطفال والنساء، بل تكفر جميع من عداها، وهنا المشكلة فمن فسروا الجهاد بضوابط من عندياتهم، وإلا فالجهاد عمل شريف لحماية الأمة من اعدائها، وهو الذي حرك المقاومة الإسلامية في لبنان والمقاومة في فلسطين، ولولا الجهاد لما أمكن استنهاض الأمة لمواجهة المحتلين ومع ذلك فلا مانع من نقاش حقيقة الجهاد وضوابطه وتحليلها. وهنا يجب الالتفاف في المقابل إلى مصطلحات غربية تجيز لنفسها الاستيلاء على خيرات الأمة وبلدانها وتقتل الأبرياء والفقراء بعنوان القيادة الدولية والمسؤولية عن الأمن العالمي الذي يُخفي الخبث التوسعي والسيطرة على العالم.

أما الحدود فيمكن مناقشتها على قاعدة عدم المس بالثابت منها أما المتحرك فقد ترك للفقيه مساحة في اختيار التعزيزات للمرتكبين، وقد اعتبر بعض الفقهاء إقامة بعض الحدود مما يستلزم مفسدة كبيرة في ظل النظام العالمي المعاصر فأفتوا بعدم تطبيقها لوجود المانع من تطبيقها، فهم لم يلغوها لأنها أحكام شرعية ولكنهم وجدوا العذر في عدم القدرة على تطبيقها وهذا من المخارج وجواب من الأجوبة التي قد تكون مقبولة وقد لا تكون، لكني سقت هذا المثل لأؤكد عدم الممانعة من النقاش والبحث، ولا خطر من الاجتهاد بضوابطه، ولا باستحضار الاسئلة المعاصرة لتحصيل الاجابات عنها.

4 ـ تحاول بعض الاتجاهات الايديولوجية الغربية الناشئة بعد أحداث الحادي عشر من أيلول المقارنة بين الغرب كقاعدة يجب تعميمها على العالم والإسلام باعتباره منظومة دينية جامدة غير قابلة للتغيير. برأيكم لماذا يتم الترويج لفكرة التصادم بين الغرب والإسلام؟

ـ تحاول الاتجاهات الغربية الرأسمالية أن تفرض ايديولوجيتها ومفاهيمها في الميادين كافة من موقع القدرة والقوة والامساك ببلدان العالم، ولما كان تعميم الفكر الغربي يساعد على ان تكون القيادة المفاهيمية له فإن مساعي الغرب كانت حثيثة للترويج لها، ولكنها عانت من بطء شديد في الانتشار في العالم الإسلامي، ثم أصيبت بنكسة كبيرة بعد أحداث 11 أيلول، لأن

حالة الاستفزاز للمسلمين والتعامل معهم، كدرجة ثانية ومتبوعين إهانتهم ووضعهم في خانة الاتهام، جعلهم يُجمعون تقريباً على رفض الأطروحة الغربية والبحث عن سبيل الخلاص بما هو عندهم.

وبما أن نشوء الرأسمالية لم يمضِ عليه بضع مئات من السنين، فيمكن وصفها بالمعاصرة، لكن لا يمكن إتهام الإسلام بالجمود، وإن كان يمكن وصف الدول الإسلامية التي لا تحكم بالإسلام في واقع الأمر بأنها جامدة، أو وصف بعض الجماعات التي لا تحكم بالإسلام في واقع الأمر بأنها جامدة، أو وصف بعض الجماعات التي لا تقبل حواراً ولا تفتح باب الاجتهاد بأنها جامدة.

أما الحالة التصادمية بين الغرب والإسلام، فمنطلقها غربي بسبب رغبة الغرب بالسيطرة وعدم فتح أي مجال للحوار الهادف والبنّاء لتقريب المسافات والبحث عن القواسم المشتركة وكيفية التعاون. ونحن نسمع في بلداننا الإسلامية دعوات لحوار الحضارات، بينما غالباً ما نسمع في الغرب دعوات لصدام الحضارات، والمطلوب أن نفسح المجال للحوار الفكري الهادئ ونترك الحرية الاختيار للشعوب من دون قهر أو إعتداء، وهذا ما يجب العمل له، وإن كنت اعتقد بعدم استجابة الغرب القوي لهذه المقولة لاعتداده بإمكاناته وقدرته على غزو عالمنا، فالمشكلة هنا ليست في الإسلام ولا في المسلمين، وإن وجدت جماعات إسلامية تؤمن بصدام الحضارات بل وتعمل له ايضاً.

5 ـ يسعى الكثير من الذين يدعون الحفاظ على الإسلام أن يمنعوا الاصلاح الديني المقبل، وبعض الحركات الإسلامية المتشددة تحاول تأجيل لحظة وصول التغيير بالاستناد إلى آليات التكفير والتهديد، فهل تشعر هذه الحركات بأن النقد التاريخي يشكل خطراً على تراثها؟ وهل يجب أن يتغير العالم كله لكي يتأقلم مع الإسلام أم المطلوب أن يغير الإسلام نفسه لكي يتأقلم مع العالم؟

- بعض الحركات الإسلامية التي تستند إلى تكفير من عداها تعتمد أسلوب التهديد والوعيد وتقتل وتنشر الرعب إيماناً منها بأن هذه الطريق صحيحة ولا طريق غيرها. وهي لا تقبل نقداً ولا نقاشاً، وهنا أذكر أني قرأت كتاباً من خمسين صفحة، في كل صفحة سؤال وجواب، ونتيجة كل الاجابات

هي التكفير، ما يعني أن كلمة كافر وردت خمسين مرة لخمسين إجابة، فإذا كان يستحيل قبول الكافر مرة واحدة فكيف يقبلون من كفر خمسين مرة، أو من شملتهم موضوعات الكفر الخمسين مرات عدة. إذاً لا يمكن تصور أي تغيير مع هذه الحركات فهي جامدة جموداً كاملاً، وهي لا تتفاعل مع محيطها ولا تناقش المذاهب الإسلامية المتنوعة فكيف تتفاعل مع الغرب.

لكن لا يمكن حصر الصورة الإسلامية بهذه الحركات للحديث عن رفض النقاش الحداثوي أو التأقلم مع المتغيرات الموجودة في العالم، فهناك علماء وحركات إسلامية تملك القابلية لمواكبة الاسئلة المعاصرة، والمطلوب أن لا تصدر الأحكام مسبقاً بأن نضع أنفسنا بين خيارين. إما أن يتأقلم العالم مع الإسلام وإما أن يتأقلم الإسلام مع العالم، بمعنى أن تلغي إحدى الرؤتين الاخرى، أي إما أن يلغي العالم الإسلام وإما أن يلغي الإسلام العالم، فالعبارات بهذه الطريقة تنحو المنحى التصادمي الحدّي.

فنحن مع إيماننا أن الإسلام دين كامل صالح للحياة في كل زمان ومكان، ونفضل ان ندخل النقاش التفصيلي المحدد وأن نطرح القضايا محل النقاش مع العالم لنصل إلى النتيجة، من دون رفض مسبق أو أحكام متخذة، نعتبر أن هو الأسلم في حالة التنوع العالمي، والاختلاف الكبير بين البشر والبون الشاسع بين الإسلام بأبعاده المادية الروحية والرأسمالية، بتركيزها على الجوانب المادية بعيداً عن الايمان بالله تعالى.

أعود فأؤكد بأن النقاش مع الإسلاميين ليس واحداً، فالحركات الإسلامية متباينة جداً، وعلى الباحثين عن الحلول أن يختاروا من الحركات الإسلامية أو العلماء المسلمين، من يملك قابلية النقاش والحوار ثم عرض المسائل الحديثة على مشرحة التأمل والتفكير، من وجهة النظر الإسلامية، كما علينا أن لا نسوق الغرب بتسلطه ورفض حكامه لزحزحة موقعهم ككتلة واحدة، بأننا سنجد مفكرين غربيين يملكون قابلية الحوار وعليهم أن يخضعوا نظرياتهم الغربية للنقاش، وأن يطلعوا على ما في الإسلام فربما وجدوا ضالتهم بدل الرفض المسبق له.

4 ـ مقابلة مع الاستاذ الدكتور هشام نشابه(*)

1 ـ يدعو برنارد لويس العقل المكفر للمحافظين الجدد إلى تفكيك الوعي العربي والإسلامي كي يتلاءم مع مفاهيم الحداثة. برأيك هل تندرج هذه الآراء في إطار مركزية العقل الغربي، الذي يعتبر نفسه القاعدة وبالتالي كافة المنظومات الثقافية المختلفة عنه هي الاستثناء؟

ـ أعتقد أنه لا يوجد عقل غربي وعقل شرقي، العقل هو خارج الجغرافيا وهو خارج الزمن، ولذلك هناك في القرآن الكريم حديث عن العقل «أفلا تعقلون» والمقصود بهذه الآية الإنسانية جمعاء من بدء الزمن إلى آخر الزمن.

إن التفكير العقلاني خارج الزمن وخارج الجغرافيا، ولذلك أتمنى أن نرفض من تفكيرنا بصورة عامة هذه الثنائية المستحكمة بالناس وتفكير المثقفين. في مفهومنا للحضارة نعتبر أن العقل ليس تابعاً لموقف جغرافي شرقي أو غربي، ولا هو تابع لزمنٍ دون زمنٍ آخر. برنارد لويس شخص مستشرق ينظر إلى الإسلام من الخارج، وهو يتمنى لو أن الإسلام لم يكن، وموقفه ليس عقلانياً، إنما هو موقف ضد العقل وضد المسلمين، فهو يشكك بالإسلام ومفاهيمه، والقومية التي نشأت في البلاد العربية، وأنا أتحفظ على موقفه. فهو كما تشيرين يدعو إلى تفكيك الوعي العربي والإسلامي ليتلاءم مع الحداثة، هذا برأيي موقف غير عقلاني، فالمنظومة الثقافية والدينية الإسلامية تخضع لكافة المتغيرات، فإذا كان العقل الإسلامي عقل ثابت، فالعقل الغربي يخضع لنفس المقاييس أيضاً كونه مبني على آليات رفض الآخر، العقلانية ليست في الفكر الإسلامي أو الفكر

(*) رئيس مجلس إدارة المعاهد العليا في جمعية المقاصد الخيرية الإسلامية في بيروت. أجريت المقابلة في 28 ـ 3 ـ 2007.

الغربي بل هي خارج الزمن، فالقرآن يتحدث عن العقل كفعل وليس كمجرد، واستعمال العقل في الحضارة الإسلامية شأنه، شأن استعمال العقل في أية حضارة أخرى، هذه المقولة مغرضة والمقصود فيها إخراج الفكر العربي والإسلامي من سياق الفكر الغربي، وإثبات عدم توافقه مع حركة التاريخ والتأكيد بأنه متخلف.

2 ـ تكشف الدراسة التحليلية للخلاصات الاستشراقية عن تكريس الطابع العنفي في الإسلام. برأيك لماذا توصل الاستشراق إلى هذه النتيجة؟ وما هو الهدف من ذلك؟

ـ لم يقصد الاستشراق في موقفه هذا صبغ الإسلام بالعنف بصورةٍ خاصة، وإنما الفكر الغربي فكر مبني على الصراع، تركيبته منذ الحضارة اليونانية القديمة تتحدث عن الخير والشر، ومع تطور الزمن صار الصراع بين الشعب والطبقة الحاكمة، ومن ثم أصبح بين الكنيسة والدولة، وبعدها بين الطبقات، وفي العصر الحاضر يتمّ الحديث عن صراع الايديولوجيات والأديان والحضارات، والشيء الجامع بين كل هذه النظريات هي فكرة الصراع.

حينما نظَّر آرونلد تايم إلى التاريخ قال عنه: «إنه تحدي وردة فعل» هذا النمط التفكيري لا بد أن يكون العنف أقرب إليه، هذا العنف هو الذي دفع الغرب إلى أن ينظر إلى التاريخ، كما لو أنه تاريخ معارك وحروب وعنف. بالمقابل أكبر مؤرخي المسلمين ابن خلدون تكلم عن العمران والحضارة، هذا لا يعني ان التاريخ لا يتضمن حروب، ولكن هذه الإنتقائية في تأريخ الأحداث مبنية على موقف مسبق يمجد العنف. هذا المفهوم للتاريخ وللتطور الزمني كله ناتج عن فلسفة معينة في النظرة إلى الوجود، إذا كنا ننظر إلى التاريخ على أنه صراع، فمن الطبيعي أن نتوصل إلى نتيجة مفادها، أن كافة المنظومات الثقافية قائمة على ثنائية الأضاد، والاستشراق الغربي نشأ على ثنائية الصراع، فكان من الطبيعي أن يعتبر المستشرقون كل ما حولهم مبني على العنف والصراع، ولذلك أدخلوا الإسلام في هذه المنظومة الصراعية للتاريخ.

تحدث إبن خلدون عن الصراعات، ولكن بالمقابل قال إن هذه ليست قضية

تغالب ديني أو ثقافي، ولو كان ذلك ما دعا الإسلام إلى التهادن، يعتبر الإسلام الحرب إنحراف عن مسار التاريخ، ولكنها ليست إنحرافاً في النظرة الغربية إلى التاريخ هي جزء مكون بل أنها ضرورة للتقدم بالنسبة إليهم، هذه النظرة الغربية معادية لجوهر الفكر الإسلامي، وفي القرآن دعوة صريحة لذلك، ففي أثناء الحرب إذا جنح العدو إلى السلم فعليك أن تجنح له شرعاً. أنا أوافقك بأن الخلاصات الاستشراقية كرست الطابع العنفي في الإسلام، ولكن هذا ليس من جوهر الإسلام، وإنما هو نتيجة الصيغة الفلسفية والتوجه الفكري للغرب في نظرته للعلاقات بين الأديان والحضارات والوجود، وأنا لست مسؤولاً كمسلم عن هذا الطابع العنفي الذي صبغني به الفكر الغربي.

3 ـ هل أسهمت القراءات التقليدية للنصوص التأسيسية في الإسلام خصوصاً ما يتعلق بفقه الجهاد في تعزيز الطابع العنفي في الإسلام وتشويه صورة المسلمين في مرآة الغرب؟

ـ لقد إتجه الفكر الإسلامي، إلى اعتبار الجهاد كما لو أنه جهاد على ساحة معركة وهذه الخلاصة في الفكر التقليدي، قد أثرت على فكرة الغرب حول الجهاد ولكن الغرب عنده قابلية لهذا وأن لا ينظر إليه إلا باعتباره جهاد عنفي مسلح. ولكن هناك في الفكر الإسلامي ما يشير إلى أن الجهاد ليس مسلحاً بالضرورة، وإنما قد يكون جهاداً روحانياً وفكرياً، وقد ظهرت في الأدبيات الحديثة خلاصات تتحدث عن الجهاد الأكبر، وإعتبار الجهاد المسلح هو الجهاد الأصغر، لا شك أن القراءات التقليدية في الفترة الحديثة من تاريخنا اعتمدت على الجانب العنفي مما عزز هذه النتيجة.

4 ـ هل اختصار الإسلام بالشريعة والعقيدة، وإقصاؤه عن فقه الواقع ألحق به ضرراً ومنعه من مواكبة متطلبات الحداثة؟

ـ يفترض هذا السؤال أن الشريعة بعيدة عن فقه الواقع هذا ليس صحيحاً، الشريعة هي فقه الواقع ويجب أن تتطور، ولا شك أن جمود التشريع أثر على تطور المجتمع، وقد ارتبطت الشريعة عند نقطة معينة ووقفت عندها. أما العقيدة فهي للواقع وللحياة والإنسان، وليست خارجة عنه. يتضمن السؤال فصل غير صحيح وغير مقبول إسلامياً، بأن الشريعة بعيدة عن الواقع، فهي عندما تبتعد عن الواقع تكون قد أضلت طريقها وهدفها. لا

شك أن جمود الشريعة سبب ضرراً على الفكر الإسلامي وتطوره، وإذا كان المقصود بالطبيعة النظرة إلى الوجود والوحي، وتدخل الله في شؤون البشر، وسعي الإنسان إلى التقرب من الله، فالعقيدة في هذا المجال لا تتغير، وكل ما هنالك نحن نتعمق في فهمها، هذا الفهم يجب أن يتغير. لا يمكن للإبتعاد عن الواقع ان يكون لمصلحة أي فكرة سواء أكانت دينية أو غير دينية.

5 ـ وصلت الحركات الإصلاحية في الإسلام إلى أفقٍ مسدود بفعل الازمات البنيوية، وبسبب رفض المرجعيات الدينية الرسمية لها. كيف تفسر ذلك، هل بسبب رفض تفسير ونقد أزمة الذات أو بهدف الاعتماد على الذاكرة والتراث لمواجهة الحداثة؟

ـ أعتقد أن دعوات الإصلاح والتجديد لم تكن فاشلة بحد ذاتها، وإنما ظهرت في فترة زمنية هي مرحلة الاستعمار، وفترة إجتياح الفكر الغربي للبلاد الإسلامية. هذا الإجتياح الذي إتخذ شكل عنفي لم يكن يريد الإصلاح ولا التجديد، بل سعى إلى إفشال حركات الاصلاح، أقول هذا وفي ذهني أشخاص مثل الشيخ محمد عبده، فهو لم يفسح له المجال، وهذا ما حصل مع ثورة عرابي في مصر. أفشل المجتمع حركات الاصلاح لأنه تماشى مع الاستعمار والحركات الاصلاحية لم تكن بحد ذاتها حركات فاشلة، وإنما الظروف المحيطة بها جعلتها تفشل، وكان العامل الرئيسي في إفشالها هو المُستعمِر، لأنه رأى فيها مؤشرات لا تتوافق بالضرورة مع مصالحه الاقتصادية والسياسية، لذلك أراد أن يقضي عليها.

5 ـ مقابلة مع سيادة المطران جورج خضر(*)

1 ـ هل العنف الذي تشهده الساحة العربية والإسلامية هو حصيلة معطيات تاريخية ناتجة عن علاقة المسلمين بالواقع أولاً وبالصدام مع المنظومات الثقافية والدينية ثانياً؟

- يُحرّم الإسلام بشكل مطلق القتل الفردي، بالمقابل يعتقد المسلمون بأن الله معهم إذا حاربوا، مثلاً حقق الله لهم النصر في بدر ولم ينصرهم في أحد. هذا النهج هو استمرار للمعتقد الديني العبراني القديم، الذي طال تأثيره الإسلام. من جهة أخرى لم يطرح المسلمون على أنفسهم سؤالاً جوهراً أين هو الله في الهزيمة؟ فالفكرة السائدة في التاريخ الإسلامي، أن الله ينصر المؤمنين في الحرب، بكلام آخر هو قائد الجيوش الإسلامية، لهذا فالسؤال الذي يقدم نفسه، لماذا لا يقودهم من نصر إلى نصر حتى نهاية التاريخ؟ والسؤال الأهم لماذا ينصر الله مسلمين على مسلمين؟

وبالنسبة إلى علاقة المسلمين بالديانات التوحيدية الأخرى، هناك آية وحيدة وصريحة تنص على وجوب مقاتلة أهل الكتاب: (وأعدوا لهم ما استطعتم من القوة ورباط الخيل). إذاً المسلمون هم في حالة الترصد العسكري الدائم لتحرك أهل الكتاب، وهذا ما يحضّ عليه النص الإلهي ذاته، والشيء الآخر أن الرسول في المدينة قتل اليهود، وأجلى قبيلة وأباد قبيلة أخرى، إذا سميتي هذا عنفاً فهو في صميم الوحي وهو في مسلك الرسول، بهذا المعنى القتل أو الحالة الحربية، ووضع الذات في حالة ترصد حربي لأهل الكتاب يدخل في التركيبة الإسلامية نفسها، وعليه فإن دراسة الحركات الإسلامية المتشددة في الوقت الراهن تؤكد

(*) أستاذ محاضر في كلية اللاهوت في جامعة الكسليك، له العديد من المؤلفات التي تعالج إشكاليات الفكر الإسلامي الحديث، أجريت المقابلة معه في 6 ـ 3 ـ 2007.

ذلك، كالقاعدة مثلاً التي تبني تحركها على الدين وتؤكد على جهادها ضد اليهود والصليبيين، وأنا كما أفهم نصوصهم فإن المسيحيين الحاليين هم ورثة الصليبيين، مع العلم بأن المسيحيين في الشرق لم يساندوا الصليبيين آنذاك. من موازاة ذلك تتخذ الاصولية السنّية بعداً متشدداً أكثر من الاصولية الشيعية، بمعنى أن المسيحيين في إيران يمارسون طقوسهم في العبادة دون أي موانع، ولهم تمثيلهم السياسي في البرلمان أو المجلس التشريعي، على عكس المملكة العربية السعودية التي تحرم بناء الكنائس وممارسة الشعائر الدينية المختلفة عن الإسلام، بناءً على حديثٍ للرسول جاء فيه: «لا تجتمع ديانتان في الجزيرة» بالانتقال إلى موضوع الجهاد فهو برأيي يمثل التعبير الأقوى والأمثل عن العنف، لذلك أدخل الإسلام مفهوماً جديداً عليه، هي الشهادة، التي لم تكن عند العبرانيين في العهد القديم فاليهود في الحرب لا يعتبروا قتلاهم شهداء، اما في المسيحية ينحصر مفهوم الشهادة فيها بأن يُقتل المؤمن.

2 ـ أحدثت تصريحات البابا بنديكتس السادس عشر حول الإسلام وتحديداً عن انتشاره بقوة السيف وحدود علاقته بالعقل ردود فعل سلبية. برأيكم هل الدراسة النقدية للإسلام التاريخي وليس الإسلام كدين له قيمه وخاصيته، تؤكد على ما توصل إليه البابا حول مركزية العنف في الإسلام وتناقضه مع العقل؟

ـ هذه المحاضرة التي ألقاها البابا، والتي قرأتها بالنص الانكليزي المترجم عن الألمانية، كان محورها الاساسي العقل والايمان، وبالنسبة إلى الفقرة المختصة بالإسلام والتي تعرض لها البابا بشكل هامشي، لا يتناسب مع سياق النص ككل لجهة الربط بين الأفكار، لم يكن لها أية ضرورة. ولكن القصه الأكثر إيلاماً لأي إنسان مثقف، أنه تعرض لشخصية الرسول، وهذا أمر غير مقبول. أما بالنسبة إلى تناقض الإسلام مع العقل فهذه الفرضية تنقضها الدلائل التاريخية، فالحضارة الإسلامية في عصورها الذهبية أنتجت الكثير في ما يتعلق بمضمار العلوم العقلية والنقلية، والحالة التي يعيشها الإسلام في الوقت الراهن لجهة أزمته الثقافية والإبداعية، تعود لأسباب مختلفة لا ترتبط بتكوينية العقل الإسلامي وعجزه عن مواكبة التطورات الحديثة.

3 ـ هل يحتوي التراث الديني الإسلامي سواء على مستوى النص القرآني ام على مستوى الإسلام التاريخي على عناصر التسامح والاندماج مع الآخر؟

ـ هذا الاستنتاج لا يمكن الأخذ به في الوقت الراهن، على عكس ما كان يحدث في العصر العباسي، فحرية العبادة والمعتقد كانت مباحة في ذلك الوقت، ففي دار الخليفة سجل التاريخ نقاشات بين العلماء المسلمين والعلماء المسيحيين في مختلف المجالات، بذلك فإن التسامح في الإسلام هو نتاج الازدهار الاقتصادي والذاتي، أي أن الاندماج هو ظاهرة اجتماعية. بالمقابل كيف يمكن الحديث عن التسامح في الإسلام بوجود الحديث الذي يقول: «لا ردةّ في الإسلام» فالإنسان يدخل الإسلام بحرية كاملة لكنه لا يستطيع الخروج منه ويُعيد البعض هذا الحديث إلى الحفاظ على وحدة الجماعة والأمة الإسلامية. في الحقيقة على المستوى التاريخي آليات تطبيق الإندماج مع الآخر، وحرية المعتقد سادت الحضارة الإسلامية حتى سقوط الخلافة العباسية. أما في الوقت الحاضر تعاني المسيحية من التضييق عليها، ففي مصر على سبيل المثال لا يحق للأقباط ترميم أو بناء كنيسة إلاّ من خلال موافقة رئيس الجمهورية، لهذا السماحة في الإسلام تتخذ بعداً نسبياً يرتبط بطبيعة الأنظمة السياسية التي تختلف بين بلدٍ وآخر، بالنسبة إلى تسامح الإسلام في الخيار الديني فهذا الأمر فيه الكثير من التشدد، وهذا ما يؤكده الحديث النبوي «لا ردّة في الإسلام» وبرأيي حرية الدين هي حرية الكفر.

4 ـ كيف يمكن تصحيح الفراغ المعرفي عن الإسلام في العقل المسيحي؟ بالمقابل هل يعرف المسلمون المسيحية على حقيقتها؟

ـ لا يعرف المسلمون بشكل مطلق شيئاً عن المسيحية، وكبار علماء الدين الإسلامي يجهلون الكثير عن المسيحية، ولسوء الحظ أن المسيحيين العرب لم يكتبوا كثيراً عن الديانة المسيحية لإبرازها عند المسلمين، وبرأيي لا مشكلة بين المسيحيين والمسلمين لجهة الاجتماعات والأدبيات خاصةً في لبنان فهناك مزج بين التقاليد والعادات.

5 ـ ما هي جملة الاسباب التي جعلت من بعض المفكرين في الغرب يعتبرون الإسلام كله اصولياً، وبأن الإسلام والارهاب وجهين لعملة واحدة؟

- إذا لم يتمّ فتح باب الاجتهاد في الإسلام، لا يمكن تصحيح صورة المسلمين في مرآة الغرب، ولذلك يجب أن يتماشى الإسلام مع الواقع الجديد وأن يأخذ ما تفرضه الحداثة، من هنا لا بد من تعطيل بعض الأحكام تحديداً ما يتعلق بالجهاد.

6 ـ مقابلة مع الاستاذ الدكتور خليل أحمد خليل(*)

1 ـ عرف الإسلام الفتنة منذ عهوده الأولى تحديداً عند مقتل الخليفة عثمان بن عفان إلى أي مدى أسهمت هذه الفتنة الكبرى في تعزيز العنف؟ وهل يمكن القول إن التيارات الدينية الكبرى في الإسلام هي نتاج لها؟

ـ يرتكز العنف كقوة إيذاء وقتل على إنكار الآخر، بدءاً من رفض معرفته كما هو، مروراً بعدم الاعتراف به كذات مستقلة وصولاً إلى إلغائه، بحيث يكون الآخر هو الأنا، بعدما جرى استبعاده كآخر مرغوب أو مرفوض، محبوب أو مكروه. هذا الشكل من العنف الاستبعادي لا ينطبق على الإسلام، بقدر ما يعترف بالأديان الاخرى، كاليهودية والنصرانية وسواهما، ويتسامح على أرضه بالتعايش مع اتباعها. لكن هذا لا يعني أنّ الإسلام في نصوصه وتواريخه الاجتماعية، خالٍ من التعبير العنفي، بمعنى تعبير القوة ومنطق السيف. فكل خلاف في الرأي يتحوّل إلى إختلاف سياسي يؤشر على منحى عنفي، يتراوح بين معاملات الإكراه أو الترهيب، والتسامح والكلمة السوائية (الحوار) أو الترغيب بقصد التقريب، اللافت ان النبي نفسه مات مسموماً وكذلك خليفته أبو بكر الصديق، والخليفة عمر بن الخطاب جرى اغتياله بخنجرٍ مسموم، كما جرى اغتيال عثمان بن عفان بسيفٍ أو بسيوفٍ مسلمة لأسباب سياسية. وبقدر ما يعتبر الإسلام ديناً، أي طريقاً في الحياة مع الآخرين، يرتدي دين الآخرين حتى دين الكافرين لكم دينكم ولي ديني ـ رداء التعايش الممكن بين المسلمين وغير المسلمين.

(*) كاتب وباحث، أستاذ علم اجتماعيات المعرفة في الجامعة اللبنانية سابقاً، له العديد من المؤلفات من بينها: **العقل في الإسلام**، **المرأة العربية وقضايا التغيير**، **سوسيولوجيا الجمهور السياسي والديني في الشرق الأوسط المعاصر**، جدلية القرآن. أجريت المقابلة في 26 ـ 9 ـ 2006.

ولكن حين يتنزّل الفكر الديني في المجتمع كسياسة جماعية، يتمظهر الخلاف السياسي بين الناس سواء بين الجماعة الدينية نفسها أم بينها وبين الجماعات المختلفة إيديولوجياً، ويغدو التباين الديني معياراً للتحاور في حال التسالم، وللتقاتل في حال التغالب، وإذا كان لنا أن نؤشر على ما قبل الفتنة (مقتل عثمان)، فإننا نحتاج إلى مصطلح مناسب بين التسالم والتغالب، يمكن إفتحاره هنا «التسالب» أو «التغالم» بمعنى التردد بين حالتين السلمية والحربية، فمقتل أبي بكر وعمر يؤشر على استبعاد الآخرين من غير سلالة قصي، جامع العرب، جدّ الامويين والهاشميين، فيما مقتل عثمان يؤشر على إزاحة أول خليفة أموي راشدي، لصالح مجال علي الهاشمي، مما يهدد مجال معاوية في بلاد الشام.

أما خلفية هذا التحول السوسيولوجي الكبير، فنجدها مرسومة على شبكة التغالب الأموي، الهاشمي داخل سلالة قصي. فكما الديانات سلالات ثقافية فإن الحكومات هي سلالات سياسية، حسب الانتظام القبلي العربي، الذي لم يغيره الإسلام، إلا بمقولتين الشورى والبيعة (أو المبايعة): الشورى الحصرية بين بعض الصحابة، المقلوبة بعد أبي بكر إلى تعيين (عمر) و (عثمان) والمبايعة التي كانت تفرض عنوةً، عنفاً، لإنتفاء الآخر المنافس، فالجمهور المستبعد أولاً من الشورى والبيعة، سرعان ما جرى استبعاده في الأطراف لصالح المركز.

صفوة القول إن التيارات السياسية الدينية كانت كامنة في الاجتماع العربي قبل ما سمي بالفتنة الكبرى، وإنها تمظهرت بشدّة وبقوة الاسياف، بعد مقتل عثمان، إذ كان الانشطار الاجتماعي السياسي قد ارتدى رداءً دينياً عنوانه لمن الخلافة؟ وهل استخلف النبي أحداً؟ أم أنه لم يستخلف أحداً؟ وذلك خلافاً للإجماع الإسلامي الذي تبلور إبّان حرب الرّدة (الأشد من الكفر) التي حددت وجود الإسلام عينه. ولا ريب أن البعثات (الفتوحات) في زمن الرسول وبعده وحروب الردة والفتنة، أسست لنمط سياسي -
ديني عنوانه: السيف فوق السياسة وعقلها العملي، الحواري، الدبلوماسي التسامحي، وذلك على قدر ما تحول تجار مكة والمدينة أنفسهم إلى محاربين، وصار غزاة القبائل السابقين بمثابة مجاهدين أو فاتحين.

2 ـ ما هي جملة الدوافع السياسية التي جعلت بعض الدارسين للحضارة الإسلامية في الغرب ومن بينهم جيل كيبل يقول: «بأن العنف في الإسلام تكويني وبكون الاصولية الإسلامية امبراطورية الشر الجديدة؟ وكيف تفسر الخلاصات التي تراود اذهان المسؤولين في الغرب حول الحاجة إلى وجود «عدوٍ» ما؟

ـ ليس لدينا في علم الاجتماع معايير أو مآشير لرموز العنف لدى هذه الديانة أو تلك، لدى هذه السياسة أو سواها، لذا تبنى الافتراضات السوسيو ـ عنفية على ركائز التسامح والتعايش والتفاعل الحضاري بين المنتسبين إلى ديانات شتى، ومثال ذلك أن استبعاد بعض اليهود من مكة والمدينة زمن محمد، ثم استبعاد كل يهود ونصارى الجزيرة زمن عُمر، لم يعنِ استبعاد هؤلاء وسواهم في المجالات العربية ـ والإسلامية خارج الجزيرة، لا سيما فلسطين والعراق وبلاد الشام وإيران ومصر إلخ. أما ما يذهب إليه جيل كيبل فهو افتراضي واستباقي، بل هو إيديولوجي بامتياز. إذ العنف السياسي هو أرفع انواع العنف المجتمعي، الديني وغير الديني. ومن يستقرئ تاريخ الأديان كما فعل ميرسيا إلياد مثلاً يكتشف أن العنف هو سمة مشتركة بين كل المجتمعات البشرية والحيوانية وقد تكون المجتمعات الحيوانية، كما درستها الاتيولوجيا (علم السلوك المقارن بين البشر والحيوان) أقل عنفاً من المجتمعات البشرية القادرة على عقلنة العنف واحتكاره وتطوير تقنياته، من السكين إلى السلاح النووي. نعني أنها أقل تدميراً لذاتها ولسواها من البشر أنفسهم، رغم ما ذهب بعضهم إليه من فلسفة (اللاعنف، غاندي) أي عدم إيذاء الآخر.

إن العنف في نظرنا هو تكويني في الجنس البشري والجنس الحيواني على إختلاف في الطبيعة (الرغبة مقابل الغريزة: والرغبة أخطر من الغريزة) وكذلك في درجات التعبير العنفي حسب مخزون القوة (كما يرى ذلك غاستون بوتول في كتابه ظاهرة الحرب، المؤسس لعلم الاحتراب أو الحِرابة) فالنّمال مثلاً لا تتقاتل إلا عندما تمتلئ مخازنها بالحبوب، والناس لا يتقاتلون إلا عندما يتكاثرون بالتناسل والاجتماع التبايني، وبأسباب القتل كوسيلة لاستبعاد الآخر، واستبعاده في حال عدم التمكن من إلغائه. إلى هذا تشير كل المجتمعات البشرية في مرحلة

الرّق الذي تحرّمه الديانات - قطعاً - في نصوصها والذي استغرق إلغاؤه ألوف الأعوام (سنة 1935 صدر قرار إلغاء الرقّ في الجزيرةم العربية مثلاً). وعليه فإن العنف مكون اجتماعي، وما وظيفته الأديان - وليس الإسلام وحده في هذا المجال سوى تحريم عنفٍ ما، مقابل تحليل عنفٍ آخر، على غرار ثنائية الخير والشر، ولغاية حفظ الدين نفسه بالعنف حيث لا يجدي اللطف.

لكن أوهام الباحثين المستشرقين والمستعربين، المتعلقة بوجود جحيم ونعيم، هي التي جعلتهم يسقطون استيهاماتهم هذه على ما سمّوه امبراطورية الخير (أي مملكة الأنا/ النحن) مقابل امبراطورية الشر (أي مملكة الأنت/ الانتم). وهكذا كباعة الزيت لا أحد يكشف العكر في زيوته، بل يحمّل نفسه بما فيها وبما ليس فيها. وهنا مهمة العلم (اللاإيديولوجي) أن يُثير مشكلة التعادي بين البشر ودولهم، وأن يحدد مدى غباوة الجنس البشري في سعيه لاستعداء ذاته ضد الآخر، فيما التسامح والتدامج والتسالم أمور ممكنة، لو أمكن للسياسة أن تتعقلن، لا أن تضفي على ميثولوجيا الأديان لا عقلانيتها التي تحتاج دوماً إلى عدوٍ ما شيطان آخر، شيء لا يشبه شيئاً، إن ما يدعى غرباً موهوماً هو الذي اخترع لنفسه شرقاً مستهاماً، معتمداً على أسلوبه الحُكم بالتوهيم، وإن الذات هي دوماً أقوى من كل آخر خاص أو عام.

3 ـ في الغرب اليوم تدرج العادة على تسمية المسلمين جميعهم بأنهم «المنبوذون الجدد» ويتمّ إختصار الإسلام بأفكار ثلاثة: تخلف، إرهاب، تعصب. كيف قامت هذه المفاهيم الخاطئة برأيك ولِمَ؟ وهل يمكن ربطها بالصراع أو الشرخ التاريخي المصطنع بين الشرق والغرب؟

ـ ما حدث غرباً هو ان حضارة علمية ـ تقنية قد فرضت نفسها، بقوة الانتقال المجتمعي في حالة اللامنطق أو ما يسميه ليفي بريل «ما قبل المنطق» في سياق توصيفه لذهنيات المجتمعات البدائية أو الفطرية التي تستحكم بها نزعة الموت وعبادة الموتى، على حساب الحياة واحترام حقوق الأحياء، إلى حالة المنطق الصارم الذي وقف وراء الكشف أو البحث العلمي. هذا الانتقال هو الذي ميزّ شعوباً تعقلن حضارتها، وعن شعوب تؤسطر حياتها الاجتماعية، في أطر معرفية أو ذاكرية، تحتفظ بذكريات الاصول أو

البدايات كمصدرٍ سامٍ لهويتها. فكان مولد الإنسان الأعلى الفرد الحر مقابل استمرار الانسان الأدنى أو الوسط، في أحسن الاحوال رمز التبعية للجماعة، التابعة بدورها إلى فرد وراثي، استبدادي عموماً، بسبب استبعاد الجمهور من إنتاج السلطة، بوهم أن الدين هو دولة أو سلطة. ومنذ إكتشاف أميركا وطرد آخر عربي مسلم من غرناطة سنة 1492 فقد الإسلام بتسامحه وقبوله الآخر، سلطانه الدينوي وراح يتراجع أمام حرب الاسترداد الاسبانية، حتى صار في القرن العشرين تحت الاحتلال الكامل لدول الغرب العظمى، وفي القرن الواحد والعشرين لاسيما بعد 11/ 9/ 2001 بات في حكم المنبوذ الجديد الموضوع على صليب ما سماه جورج بوش: محور الشر بخلفية صليبية يهودية متعنتة، متعالية، افتراسية، وإجتياحية في عدوانيتها غير المسبوقة، تكنولوجياً، في حروب الامم، والإسلام الذي كان شاغل الدنيا حتى سقوط بغداد (1258) وإلغاء الخلافة العثمانية (1924) صار مشغولها.

ليس جديداً نبذ المسلم كآخر غير معترفٍ به وهو غالب فكيف حاله وهو مغلوب؟ الجديد في تاريخ التنابذ الإسلامي ـ الاوروبي ثم الاميركي راهناً، هو استبعاد كل ما تعلق بالمسلمين من نتاج فلسفي وعلمي وحضاري فصار يُنظر إلى عالم المسلمين كأنه فقط عالم متخلفين، متعصبين، أصوليين إرهابيين، على الرغم مما أرتأه جاك بيرين في «التاريخ العلمي وتياراته الكبرى: «الامة العربية امبراطورية كبرى مع وقف التنفيذ» ومما إكتشف جاك ريسلر في كتابه «الحضارة العربية» من جعل الفلسفة ثم الحضارة الانسانية تتكلم العربية، ومما حدده رولان برتون في «جغرافيا الحضارات» من مدار خاص ودائم بعنوان «الحضارة العربية ـ الإسلامية»، وحتى رغم ما ذهبت به الأمم المتحدة من تحديد الثقافات واللغات الباقية، على رأسها اللغة العربية وحضارتها. برأينا بدأت مأساة العرب الحديثة بسقوط الخلافة العثمانية، التي عنَتْ وقوع الشطر العربي منها تحت الاحتلال الغربي بكل تسمياته (استعمار، استعمار جديد، أمبريالية صهيونية، فاشية، نازية، عنصرية إلخ) وتمادت هذه المأساة، جرّاء تمادي الشريك الغربي، الذي اتخذه معظم حكام العرب صديقاً وحليفاً، مقابل المعكسر الشيوعي الشمولي، تماديه في الاعتداء على الشريك العربي، والامتناع عن مساعدته لينهض حضارياً ويتقدم

علمياً وتقنياً، بدلاً من رسوخه في ظلمات العقلية السحرية، الأسطورية التي شطرت ذاته التكوينية وجعلته يرضح لحكومات شمولية استبدادية وراثية، ولا ديمقراطية. لقد آثر الغرب مقايضة النفط بالتخلف الاجتماعي، ومقايضة التعصب بالحرب، وأخيراً مقايضة الاحتلال بما أسماه الارهاب، وأسماه المسلمون مقاومة الاحتلال وعندنا إن العالم العربي المقاوم للإحتلال، يتقدم ببطء، لكن بثبات وأنه يحتاج إلى مرحلة طويلة من التسالم مع الذات ومع الآخر، حتى يشكل الفم الكامل للحضارة العالمية، أوروبا توشك نسبياً على التقارب مع هذا العالم العربي والإسلامي، إلاّ أن المحافظين الجدد ما فتئوا يراهنون على دور إسرائيل في ترويض منطقة غير قابلة للتمدين من خارجها. ولعل تجربة لبنان (2006) تفيد الباحثين الغربيين والمستشرقين الاميركيين خصوصاً، في إعادة النظر بمقولاتهم «صدام الحضارات» و «الإسلام حرب على الغرب» و«العرب لا يفهمون إلاّ بالقوة والعنف»، فالعنف تزايد عالمياً بعد غزو الغرب الأميركي لأفغانستان والعراق، وبعد تجدد الاحتلال، والحصار لفلسطين، وبعد إنسحاب إسرائيل من أرض لبنان، ولئن الغرب يأمل بديمقراطية عالمية فما عليه سوى التفاهم مع المسلمين لإبتناء سلام عالمي، ولكنه إذا اختار سبيل الحرب أو العنف كما هو حاله آنياً، فإن ما يحصده هو ديكتاتوريات وأصوليات أشد شمولية وكرهاً للأجانب.

4 ـ من النادر جداً أن تُشير الأدبيات الغربية إلى كيفية قيام الإسلام بخلق حضارة مثيرة للإعجاب في أجزاء مختلفة في العالم، بل على العكس يصوّر الإسلام ديناً مولعاً بالحرب، لماذا يعمل على إخراج الإسلام من الدوائر الحضارية ولأية أهداف؟ وكيف ارتبط الإسلام بالعنف بعد أحداث الحادي عشر من أيلول 2001؟

- إن المسلمين عرباً وأعاجم تعايشوا على مدى تفوقهم الحضاري وتفاعلوا مع معظم شعوب المعمورة، على إختلاف الالوان والأجناس والألسنة والديانات والسياسات، ولقد فقدوا في لحظة انتكاسهم الحضاري وانكسارهم السياسي ـ العسكري، مفهوم التطور والتقدم التاريخيين، فصارت عقليتهم إلتباسية، استدارية، استرجاعية، مما جعلهم يركزون

ثقافتهم على محورين اللغة والدين، ولا سيما لغة الجمهور، وديانة الجمهور التي قد تصل في بعض الحالات إلى ما يعرف بإسم «الإنتحار الشعائري» سواء عند المسلمين الشيعة أم عند المسلمين السنة، حيث تتقارب عقيدتا البطولة (القيادية)، والشهادة (من القتال إلى العمليات الاستشهادية أو الانتحارية المسوّغة دينياً) وتشكلان جامعاً مشتركاً لحركات أصولية، مسبوقة في تاريخ المسلمين (ثورات الاسماعيليين والقرامطة والنزج). والحرب ليست تهمة لأية حضارة، حتى يستاء منها المسلمون، كما يخال، فما يشكون منه حالياً، ليست عقلية المقاومة أي الحرب، بل عقلية الهزيمة أو الانهزامية. فبعدما رأى ماركس أن صراع الطبقات هو محرّك التاريخ، قام فوكو بالتنظير للحروب بوصفها قاطرات التاريخ، وصانعة الحضارات، ولا نرى غرابةً في قيام الحضارة العربية ـ الإسلامية على السيف أو الحرب، فالإسلام المتسامح هو ايضاً إسلام محارب، فاتح بالكلمة وبالقوة (الفتح حلماً، والفتح عنوةً) كما جاء في أدبيات المتورخين الإسلاميين أنفسهم وفي المتخيل الشعبي نتساءل ما معنى قولهم: «لولا السيف لما عبد الله عابداً» وما معنى قولهم «عصا فرعون وعصا موسى» وحديثهم عن «جنة تحت ظلال السيوف»؟ لا مشاحة أن المسلمين قوة ديموغرافية عظمى، لكنها موزعة على مدار جغرافي حضاري شديد التنوع (أكثر من 60 دولة لمليار ومئتي مليون مسلم أي بمعدل وسطي 20 ميلون مسلم لكل دولة فيما القوى الاخرى (روسيا، الصين، الهند) هي قوى قارية نووية وذوات دول مركزية صلبة، الأمر الذي شجع اميركا بعد الحادي عشر من أيلول على استهداف هذا العالم الإسلامي النفطي، المفتقر إلى دولة مركزية، والمصادق للغرب إجمالاً (تجربة محاربة المسلمين للشيوعيين في أفغانستان لصالح الغرب غير المسلم)، كما شجع أصوليين على الزعم بأن قوة الإسلام، المقاومة، الحرب هي الحل، بدعوى أن المسلمين المعاصرين هم الأكثر مظلومية في العالم، إذ باتت عدة دول من دولهم تحت الاحتلال الاميركي والاسرائيلي المباشر وصارت دول اخرى موضوعة برسم التدويل أو التدخل الدولي. والخلاصة أن السلامويين ردّوا على عنف أميركا وحلفائها بعنف مضاد وانفتح باب التعادي الغربي ـ الإسلامي على مصراعيه بعد أحداث نيويورك 2001.

5 ـ تلجأ التيارات الإسلاموية إلى توظيف النص القرآني لتحقيق أهدافها، وبالتالي لتبرير عنفها. برأيك هل العنف يرتبط بالمقدّس؟ وهل النص القرآني نص مفتوح على كافة التأويلات؟

ـ يرتبط العنف الديني دائماً بالمقدّس، حتى السياسي في هذه الحالة يقدّس نفسه بإسم الحصانة، التي تعادل العصمة، العصامة لدى المسلمين، فكل الامور ترجع إلى الله، في كل الديانات التي لا تعترف ببعضها، إلا كآخرين متعادين، بغباء أو بذكاء، ترجع عنفها المقدس إلى مصادرها القدسية على اختلاف تسمياتها وتجليّاتها.

وعلى قدر ما يستلزم العنف استنفار جمهور ديني، متدين، طائفي ومتمذهب، متعصب في كل حال، يلجأ «إسلاميو العنف» أو الحرب إلى تصوير حربهم بأنها عادلة وتستهدف العدالة الإلهية. لذا نراها تصف حروبها بأنها إلهية ـ ما دامت تجري في سبيل الله ـ وتصف انتصاراتها بأنها «إنتصارات إلهية».

إن التجربة الإسلامية في العنف المقدس ـ عنف الدين وعنف السياسة الدينية ـ يفوق بنظرنا كل ما ورد في القرآن عن الجهاد والقتال والبطش إذ لا نجد فيه أثراً لكلمة عنف ومشتقاتها. لقد جرى منذ الإسلام المبكر مع الآيات السيفية، توظيف العنف في الدين والسياسة، وهذه ليست خصيصة إسلامية ولا هي نقيصة، كما يجري تطويرها الآن، فلولا دفاع الإسلام عن وجوده بسيفه الهجومي، لربما كان علينا اليوم أن ندرس تاريخ جماعة إسلامية بائدة على غرار جماعات دينية أخرى ابتلعتها الحروب، وتحولت في أحسن حالاتها إلى مجرد مسالك وطرق سرية، فيما ترقى الإسلام إلى مصاف ديانات كبرى. وهذا بنظرنا السبب المركزي لتهديده حالياً من ديانات مركزية مندفعة (يهو ـ مسيحية أو صهيو ـ مسيحية) تستخدمها شركات الغرب العالمية من خلال دولها عبر شعارات الديمقراطية، الحرية، حقوق الانسان، ضد الاطراف العالمية الثالثية، ومنها الأطراف الإسلامية. نحن في هذا المجال نقدر فرضية سمير أمين التي تذهب إلى أن كل ما نراه في أطراف العالم الثالث هو من نتاج المركزية الغربية والتي لم تتخل يوماً عن عنصريتها التي لم تعترف يوماً بالإسلام كدين حقيقي ولا بالمسلمين كشركاء في العالم، يمكن التحاور معهم والتصادق والتحالف

والتسالم. هذا الموقع العنصري هو المحدّد السوسيولوجي لكل المواقف السياسية العنفية المعادية والمحاربة للمدار الحضاري العربي ـ الإسلامي.

لقد تمادى المسلمون في توسيع آفاق قرآنهم، المقدس كنص، وبالغوا في تفسيراته وتأويلاته حتى بلغت الفرق الإسلامية والحركات عدداً لا يكاد يحصى. وفي عالمٍ متنوع إلى هذا الحد، تبدو حرية التأويل معبّرة عن مدى القدرة على التمسك بالتأويل في حال السلم، والتعصب له في حال الحرب. فهل ينتقل الغرب من حالة الحرب على العرب والمسلمين، ليحظى العالم الإسلامي بهدنة حضارية وإنسانية، قد تساعده للتعبير عن نفسه بأساليب أفضل وبمضامين أكثر إنسانية؟ هذا يتوقف مجدداً على نظرة أميركا إلى ذاتها وإلى غيرها.

7 ـ مقابلة مع الأستاذ الدكتور أحمد بيضون(*)

1 ـ إن أخطر ما حدث في الإسلام هو نقل الأمر من الجماعة إلى الخاصة ومنها إلى الفرد، مما عنى سلب الحرية من الجماعة وحصرها بنخبة أو صحبة، وتعطيل العقل الجمعي الذي صار يعاني بدوره الانتظار الاجتماعي. هل استبعاد الجماعة أو الجمهور في الإسلام، عن دائرة القرار أو الأمر السياسي منذ إجتماع السقيفة تحديداً حتى اليوم، هو الذي أسس لتاريخ الفتنة، وطبع المراحل التاريخية القديمة والحديثة في الإسلام بطابع العنف؟

ـ الواقع أن ما تسمينه الأمر هو كلمة مستعارة من المصطلح الإسلامي نفسه، لم يكن في أي وقت في يد الجماعة بالمعنى الأعم الذي يشتمل على جميع المسلمين، فهو في أيام النبي كان في يد النبي فرداً يستشير من حوله في بعض الأمور، ولكنه كان يتمتع بخاصية لم تكن لسواه وهي الوحي. بعد النبي حصلت بيعة السقيفة واتبعت فيها الأنموذج القبلي، أي انفراد من تسمينهم الخاصة بالقرار المتصل بأمر الجماعة، وقد ظهر في هذه البيعة وفي ما تلاها الإنقسام الأصلي الحاصل في المبدأ الإسلامي نفسه بين نزعتين: النزعة الفردية، التي تنبثق أصلاً من مخاطبة القرآن الإنسان الفرد، وإعتباره الايمان واعتناق دين جديد، أمراً بين الفرد وربه لا شأن له بالقرابة أو باتباع خيارات الجماعة، هذه النزعة المتمثلة في إعتبار الايمان والإسلام شأناً فردياً كان لها أن تبرز السابقة في الدين والفضل والتقوى والبر والجهاد، وما إليها على أنها صفات فردية تورِّث صاحبها مكانةً وتمنحه حقاً في إتخاذ الموقف الذي يراه بشأن صوالح الدين، وفي

(*) مؤرخ لبناني وأستاذ التاريخ في الجامعة اللبنانية سابقاً، له العديد من المؤلفات من بينها: الجمهورية المتقطعة، الصراع على تاريخ لبنان أجريت المقابلة في 16 ـ 2 ـ 2007.

المشاركة في تعزيز مصير الجماعة، وهذا بغض النظر عن مكانته الأصلية في جماعة الولادة، أي في القبيلة خصوصاً. بهذا المعنى كان الإسلام شأن كل دين، يحصر الايمان بالله مقدماً على كل شيء سواه، باب خلاص للذين لا تنصفهم مواقعهم الأصلية في الجماعات، وكان سبيلاً لنمو الفردية. رغم ذلك لم يفرض هذا المبدأ نفسه على نحوٍ قاطع وعام في تنظيم الجماعة الإسلامية، وتوزيع السلطات والمسؤوليات فيها، وذلك منذ عهد الرسول نفسه، فالرسول راعى إلى درجة كبيرة اعتبارات القرابة، بالرغم من أن أقرباء له كانوا أعدائه، وقد راعى المراتب أيضاً في قبائل الأنصار، بعدما هاجر إلى المدينة، وهذا صحيح على نحو إجمالي، بالرغم من أي خرقٍ أو ظاهرة مغايرة، قد ترد أو هي وردت فعلاً، وكانت تمثل أو كانت معبرةً عن النزعة الأولى، التي ذكرناها أي نزعة الاعتبار بالسابقة والفضل الشخصي، وتغليبهما على المنشأ والمكانة المستقلة عن إعتناق الدين والسلوك فيه.

وعليه فإنه ما إن توفي الرسول حتى ظهر في إجتماع السقيفة أعيان العشائر، ولم يكن الرسول قد أبطل سلطة هؤلاء فعلاً في عشائرهم، ولم يكن قد نقض الأعراف التي ترعى هذه السلطة. لذلك فالحديث هنا عن جماعةٍ بالمعنى الشامل انتقلت منها السلطة إلى الخاصة، حديث لا يقوم على واقع تاريخي وإنما يقوم على مجرد إحتمال ينطوي عليه الإسلام، بما هو دين إيماني يتوجه إلى دواخل الناس فرداً فرداً. بعد ذلك بقيت مسألة السلطة وإنتقالها وممارستها منوطةً بمن أخذوا يسمون أهل الحل والعقد، وهم نخبة تشبه على نحو ما النخبة التي يتكون منها مجلس العقيدة، وتقوم سلطتهم على مزيج متفاوت من الوجهاء في جماعتهم الأصلية، وفي السابقة الدينية والفضل الجهادي خصوصاً. والواقع أن استبقاء الأعراف القبلية والتعويل عليها في تنظيم الجماعة الإسلامية، كان أمراً محتوماً منذ أن أخذ الدين يتسع وهو ما يعبر عنه القرآن بالقول «ورأيت الناس يدخلون في دين ربك أفواج». إن الطابع النخبوي للمنتمين إلى الدين وإن كان تربيتهم فرداً فرداً على الايمان، وترتيب أمرهم على أساس المساواة فيما بينهم، وإختيارهم لمن يلون أمرهم كانت متعثرة، منذ أن أصبحوا يعدون بالمئات ثم بألوف، ولم يعد ممكناً أن يتولى الرسول تربيتهم واحداً واحداً كما كان شأنه مع أصحابه

الأولين. بعد ذلك إزداد إنتشار الإسلام اضعافاً مضاعفة عمّا كان عليه في عهد الرسول، وحصل ذلك في وقت قصير جداً بضعة عشرات من السنوات، سيطر فيها المسلمون على بلاد الشام ومصر وما بين النهرين وبلاد فارس، فدخلت فيه شعوب كانت تخضع قبله لأنظمة مختلفة عن النظام القبلي السائد في الجزيرة، وقد شهد العهد الراشدي، وهو عهد الفتوحات الكبرى نوعين من حركات التغيير: ذهبت أولاهما، في إتجاه المطالبة بالسلطة لذوي الفضل في الدين بقطع النظر عن مراتبهم ودعواهم في أي مجال آخر، وكان هذا بارزاً في موقف الخوارج أيام صفين، والتحكيم بين علي ومعاوية. حركة التغيير الثانية، كانت تأسيسية، إذ إن الخروج إلى الشام والعراق وفارس ومصر، جعل أهل الدين الجديد، يواجهون تنظيمات قائمة كانت هي التي أنشأتها الدول السابقة في تلك الديار، وأهمها بالطبع مؤسسات الدولة البيزنطية، ولاحقاً المؤسسات الساسانية، وقد أخذت الخلافة الإسلامية الكثير من هاتين الدولتين، بما في ذلك مبدأ الملك وثوريته الذي فرض نفسه وأمتزج بالخلافة إبتداءاً من العهد الأموي. نشأت بذلك ارستقراطية عائلية لم يعد أمراً الجماعة والشورى فعلياً فيها، وأصبحت هذه الأرستقراطية المقترنة بالإرث، صلب النظام الجديد وهي صورة العودة المتحولة إلى النظام القبلي. وكان الإتجاه الشيعي قد طرح في مواجهة هذا الواقع الجديد نوعاً من الارستقراطية الدينية المحصورة في بيت الرسول، وقد جعل لسلسلة الأئمة المتحدرين من هذا البيت فضل قاطع على غيرهم. من جهة أخرى كانت الفتوحات وبناء مؤسسات الدولة تقدم مصادر للقوة وللسلطة، خرجت كلياً عن دائرة القبلية العربية، وعادت إلى التمسك بمجرد إعتناق الدين أساساً لحقوق الموالي والجند الذين جاؤوا من آفاق مختلفة وخصوصاً من المصدر التركي، الذي عظم ثقله مع فتح أقطار آسيا الوسطى، من هذه الشعوب التي أدخلتها الفتوحات إلى الإسلام، برزت مؤسسة السلطنة موازيةً للخلافة ونافرةً لها، مرتكزةً بالدرجة الأولى على القوة العسكرية والغلبة. هذا مبدأ في تسيير امور الجماعة التي إنقسمت في الواقع إلى جماعات، أصبحت علاقتها ضعيفة بالعهد الإسلامي الاول، وبالميراث القبلي المتحدر من مهد الإسلام في الحجاز.

قصارى القول إنه لم يكن هناك في أي وقت وضع لأمر الجماعة الإسلامية

في يدها، بما هي جماعة على نحو ما قد تؤسس به الرغبة في العثور على شبهٍ ما بين النظم الإسلامية والنظم الديمقراطية الحديثة، فهذا عصر وذاك عصر، وليس هناك من شبه، إلاّ ما يفرضه الافتعال وشدّ الوقائع من أسسها، وحتى حالة الخوارج على الرغم من إيحائها بمثل هذا الشبه، تبقى على مسافة كبيرة من الحالة الديمقراطية، خاصةً ان نحن نظرنا إلى الطابع البالغ العنف لتجربة الخوارج. والأساس الفعلي الذي يمكن الركون إليه لديمقراطية تنشأ في مجتمعات الإسلامية، من غير أن تفترض لها بالضرورة سوابق تاريخية، هو التوجه الفردي للدين في أصله، فهذا التوجه يُعلي من شأن الفرد ويؤسس للمساواة على قاعدة الإيمان، ويفتح باباً أساسياً لمسيرة ما نحو الديمقراطية، ولكن هذه المسيرة كلها يجب أن تبتكر بعد ذلك ولا مجال لرسمها إنطلاقاً من تأويل مفتعل لتاريخ الدولة الإسلامية.

2 ـ هل المراجعة النقدية لتاريخ الإسلام منذ مراحله الأولى حتى الوقت الراهن، قد تؤسس لبيئات اجتماعية وسياسية اكثر قدرة على الانخراط في السلطة، مما يساهم في تخفيف حدة العنف السائد في بعض المجتمعات العربية والإسلامية بشكل عام، والحركات الإسلامية بشكل خاص؟

ـ بالطبع تنطوي المراجعة النقدية للتاريخ الإسلامي على فائدة إذا أجريت بشجاعة ومواجهة صريحة للوقائع حتى تكون نقدية فعلاً، ولا تأتي بمجرد تسويغ لخيارات راهنة معتمدة سلفاً. وما يجب أن يرشد هذه المراجعة هو الطابع التاريخي المتصل بالظروف التي عاشتها المجتمعات والحاجات للاختيارات الاعتقادية. فهذه الاختيارات المتمثلة على الخصوص بتعدد المذاهب الفقهية والكلامية وغيرها، هي بعيدة عن أن تكون ممكنة الفهم في النطاق الاعتقادي البحت، وحين يجري إبراز نسبتها التاريخية، يصبح التجديد والابتعاد عن الحرفية والقبول بتنوع الاجتهاد من الأمور المقبولة على نطاق واسع، وبمزيد من العمق، وهذا ما يمكن أن يسهم في تقليص مخزون العنف الذي تنطوي عليه حالياً المواجهة بين المذاهب والتيارات المختلفة المعاصرة، وهي بدورها مذاهب وتيارات يجب البحث في مصادرها التاريخية والاجتماعية المعاصرة، وعدم الاكتفاء أيضاً بحصرها في الدائرة الاعتقادية، وبإعتبار فهمها منطوياً بمنطق هذه الدائرة وحده.

3 ـ يميل المتخيل الغربي إلى وصف كل مسلم بالإرهابي والمتعصب. لماذا انطبعت هذه الصفات في المُتخيل الجمعي الغربي؟ وما هي الاسباب؟ ومن هو المسؤول عن تشويه صورة الإسلام؟ هل هي الخلاصات الاستشراقية التي اتسمت بالاستعمار والنهج الايديولوجي الافتراضي ام الاخفاقات الداخلية المتتالية للدولة الوطنية؟

ـ مسألة صورة المسلم في المُتخيل الغربي، مسألة معاصرة في الأساس علاقتها بالمراحل القديمة من تاريخ الصلات والمواجهات التي نشأت بين أطراف إسلامية مختلفة، وأطراف غربية مختلفة علاقة موجودة ولكنها محدودة الفعل، وهي تستدعى أصلاً من قبل الجانبين لتبرير إعتبارات راهنة. في الواقع ما هو حيّ فعلاً من التاريخ الذي رسم هذه الصورة إنما هو المرحلة الاستعمارية، ومرحلة ما بعد الاستعمار التي انطلقت متعثرة بعد الحرب العالمية الأولى، ثم إتسعت وترسخت سماتها بعد الثانية. من الجهة الغربية كان يجب إسباغ صفات سلبية جماعية على المسلمين، وتأصيل هذه الصفات في الإسلام نفسه، حتى يمكن تسويغ القهر الاستعماري. ومع إنتقال المسلمين بكثرة إلى الأقطار الغربية في زمن المعاصر، أصبحت هذه الصورة للمسلم تفاعلية إلى حدٍ كبير، وأصبحت المجتمعات الغربية معنية بصوغها على أوسع نطاق وبتعميمها لأن المسلم أصبح موجوداً في المدن الغربية الكبرى، ولم تعد العلاقة به محصورة بالجيوش التي ترسل إلى بلاده، وبالإدارات التي تتولى تنظيم المهمة الاستعمارية في تلك البلاد. أصبحت الصورة تفاعلية بمعنى أنها ترتبت من جهة على تهميش المسلمين الراغبين في حفظ جماعتهم المختلفة في ضواحي المدن خصوصاً، وترتبت من جهة اخرى على ردّ فعل من قبل هؤلاء المسلمين على التهميش. ولما كان التهميش يورث وتشنجاً وعنفاً، فإن حفظ هويات المسلمين بقي يتخذ له مرجعاً، لا مجرد مكانهم في البلاد الغربية التي هاجروا إليها، بل علاقة هذه البلاد ببلادهم الاصلية وعلاقة الغرب عموماً بالاسلام كما رسمتها في المرحلة الاستعمارية وثبتتها قضايا وعلاقات لا تزال قائمة من تلك المرحلة.

إن المواجهة في حالة المسلمين اتخذت طابع المواجهة بين حضارتين لكل

منهما دعاوى متعلقة بعظمتها الراهنة أو السالفة، ولم تتخذ طابعاً عرقياً كما حصل في حال السود الافارقة مثلاً، ولا يمكن أخذ المجتمعات الغربية جملةً، وإعتبارها مسؤولةً وحدها عن استمرار هذه الصورة. فإن هذه المجتمعات متنوعة في مواقف فئاتها وجماعاتها وتياراتها من المسلمين، ويقع جانب مقابل في المسؤولية على سياسة الجماعات الإسلامية وعلى خياراتها المتعلقة بمسلكها في المجتمع الذي أقامت فيه، وأصبحت مكوِّناً من مكوناتها.

4 ـ هل يمكننا القول إن الإسلام الأصولي هو إسلام العصر الراهن؟

- الإسلام الأصولي إسلام أقلي بطبيعته في العصر الراهن، وهو إسلام يتجه الجانب الاكبر من عنفه نحو مسلمين آخرين، وما يجعله شديد البروز على رغم طابعه الأقلي المؤكد، هو ما يبرز جميع النوى الصلبة المنظمة في أي مجتمع كان. فإن جماعة صغيرة مصممة على بلوغ أهدافها ومحكمة التنظيم تستطيع التحكم بمصائر جماعات كبيرة في بلادها وإرهابها، ولكن لا يجب أن نغفل أن لهذه الأصولية دواعي في سياسات الدول الغربية التي ترعاها، ولا يجب أن نغفل أن الردّ بمجرد العنف على نمو الأصولية المتشددة يطاول بالضرورة الوسط الذي يشتمل على النوى المتطرفة، وأنه يؤدي بما يوقعه من ظلم إلى تقويتها على الأرجح وإلى زيادة في جمهورها عوضاً أن يضعفها.

5 ـ إن علاقة الغرب بالإسلام، هي علاقة استحواذ واستيلاء وسيطرة،، وليس في العقل الغربي الذي يدير العملية التاريخية خاصة بعد أحداث الحادي عشر من أيلول، ما يفسح المجال لتوسيع دوائر الالتقاء والحوار بين الطرفين. هل يتجه الإسلام إلى مواجهة الغرب، وإلى لعب الدور المعد له مسبقاً، من خلال ردة الفعل والمعتقد التقليدي واليأس، كما يذهب إلى ذلك إدوارد سعيد في كتابة تغطية الإسلام؟

- القول إن علاقة الغرب بالإسلام هي علاقة استحواذ واستيلاء وسيطرة وأنه ليس في العقل الغربي خاصة بعد أحداث الحادي عشر من أيلول ما يفسح المجال لتوسيع دوائر الحوار بين القطبين، هو قول ايديولوجي إسقاطي يغفل ما في هذه العلاقة من تعقيد كبير، ويجعل الغرب يبدو وكأنه ليس إلا أنظمة الحكم الغربية وصانعي السياسة في الغرب. أما الواقع فهو أن

الغرب في العالم المعاصر أكثر بكثير من هذا، فالحضارة الغربية موجودة في كل بيت مهما يكن بعده شرقاً، فلا يمكن رفض الغرب جملة لأن هذا ينتهي إلى رفض للوجود في التاريخ وفي العصر؛ على أنه يجب التشديد على الشعوب التي خرجت من مرحلة الاستعمار، بما في ذلك مهاجروها المقيمون في المجتمعات الغربية، إنما هي في حاجة إلى الإعتبار ومسألة الاعتبار هي الاقرار للأفراد والشعوب والحضارات بقيمة أصلية، وبالحق في أن تكون قيّمة على نفسها، هذه المسألة هي التي تبدو محور الوضع العالمي الراهن، حينما ننظر إلى ظواهر العداء للغرب في العالم الإسلامي مثلاً، وقد تكون مسألة الاعتبار هذه أكثر أهمية وأشد وقعاً من المصالح نفسها بمعناها المادي أو السياسي، وهذا على الرغم من الصلة الوثيقة بطبيعة الحال بين النظرة إلى الآخر والنظرة إلى مصالحه وتصرف الطرفين المعنيين في كلا هذين المجالين.

8 ـ مقابلة مع الأستاذ الدكتور طه عبد الرحمن(*)

1 ـ وصلت الحركة الإصلاحية التي تقدم بها الشيخ محمد عبده إلى طريق مسدود بفعل الأزمات الداخلية وبسبب رفض المرجعيات الدينية الرسمية لها. كيف تفسر ذلك، هل برفض تفسير ونقد أزمة الذات أو بهدف الاعتماد على الذاكرة والتراث لمواجهة الحداثة؟

ـ تحتوي الحركة الإصلاحية التي صاغها الشيخ محمد عبده على الأسباب الداخلية التي تسهل رفض المرجعيات الدينية الرسمية لها، فقد وقعت في بعض الأخطاء والتوجهات التي ساهمت في محاربتها. إن السبب الذي أدى إلى تراجع الحركة الإصلاحية يكمن في عدم قدرة أصحابها على إقامة الصلة أو الرابط المتين والأساسي بين التراث الإسلامي والثقافة الغربية، مما يجعل الثقافة الغربية تنفذ إلى أصحاب التراث ويتقبلونها تقبل يخرج بهم عن تقليدتهم.

لقد جاء الإصلاح في إطار التحديات الخارجية، وهي تحديات استعمارية، والانسان المسلم لم يواجه هذه التحديات بل انكفأ على ذاته، وإتخذ موقفاً دفاعياً عن الذات لأن هناك متحدٍ خارجي، الإصلاحي جاءنا بثقافة من المُستعمِر وطبيعي أن تجابه خلاصاته بردود فعل سلبية، ورد الفعل السلبي مقصود به المُستعمِر. أما بالنسبة إلى إشكالية الحداثة، فالصدمة التي أحدثتها في العالم الإسلامي، كانت قوية فالتغير المفاجئ والسريع للعقل والسلوك وجميع مظاهر الحياة لا تتحمله الذات بسهولة، فالذات تشعر معه بالتهديد لهويتها، ولذلك تتراجع إلى الماضي لكي تحمي خصوصيتها. برأيي لا يجوز أن ننسب الأزمة

(*) أستاذ في المنطق والفلسفة في جامعة محمد الخامس المغرب، أجريت المقابلة في 19 ـ 12 ـ 2006.

الثقافية إلى الدين والعقل بل إلى السياسة والسلطة، فهذه الأمور يغلب فيها السياسي على الثقافي، وعلينا أن لا ننسب الأزمة إلى الثقافة والعقل بل إلى السياسة والسلطة.

ليس هناك شيء أقرب إلى الإنسان من الإيمان، فالحضارة التي شعر بها المسلم ليست حضارة مادية، وتطور في الحياة، وتغيّر في البنى الاقتصادية، بقدر ما هي تغير لذاته الروحية، برأيي لو جاءت الحداثة بغير صدمة الروح لتقبلناها أكثر.

2 ـ هل تساعد القراءة الفقهية الواقعية للنصوص التأسيسية الإسلامية على الجمع بين الحداثة والإسلام سيما ما يتعلق بمقاصد الشريعة؟

- إن قضية إبعاد الإسلام عن فقه الواقع لم تكن من أسباب عدم تقبل بعض الاصوليين لها، والأصولي يقول إن الشريعة نمط الحياة، ولكنه لم يحط موضوعياً بمتطلبات الحياة ومنطقها، بل أبقى احياناً على فهم غير سليم للشريعة مثلاً ينحو بإتجاه التصور التقليدي، فقد إنحصرت آفاقه في حدود أحكام معينة دون إمكانية توسيع الشريعة والنظر إليها من جهة المقاصد والقيم التي تحميها، ولو أنه فعل ذلك لتبين له أن في الشريعة من الروح والمبادئ ما يجعلها تنخرط في الفعل الحضاري، الذي يدخل فيه العالم الشريعة بروحها تساعد المسلم على الإنخراط في تاريخ الإنسانية والفعل الحضاري والعمراني.

3 ـ تعقيباً على ما تقدمت به كيف ينطبق ذلك على فقه الجهاد في الإسلام؟ وهل الفقه التقليدي في هذا الموضوع عزز خيارات العنف عند الحركات الإسلامية؟

- إن المسألة معقدة بدون شك، مفهوم الجهاد غلب عليه المعنى الذي يروّج له الغرب، ولا يمكننا بالمقابل أن نتغاضى عن الموروث السياسي الداخلي الذي استثمره المستعمر مما ساهم في ترسيخ الظلم والقهر في المجتمعات الإسلامية. إن إتهام الإسلام بالعنف هو ظلم كبير أما إتهام المسلمين به فهو ظاهرة تاريخية، لا بد أن تزول إذا زالت الأسباب التي كانت وراء ظهور هذا العنف. هذا الغليان العنفي مرده أن المسلمين يريدون أن يتخذوا موقعاً لهم في حركة التاريخ والوجود، ويطالبون بالإعتراف بهم أي أن

يعترف الآخر بهم، ولو وجدت الظروف الموضوعية التي تجعل المسلم يتخلص من عقدة الدونية تجاه الغرب، ومن عقدة عدم الإسهام في إنشاء الحضارة لانتهى العنف، فالعنف ظاهرة تاريخية، وليست ظاهرة عقدية على الإطلاق.

عملية القمع هذه أجبرت المجتمعات العربية والإسلامية على طاعة الحاكم خوفاً من العقاب، وهذا ما يُفسر تصاعد وتيرة الإسلام الراديكالي، بحيث أصبح الدين بتوظيفاته السياسية يشكل الإتجاه المعارض للأنظمة السياسية القائمة.

9 ـ مقابلة مع الدكتور برهان غليون(*)

1 ـ تشهد الساحة العربية والإسلامية تصاعد للحركات الإسلامية بعد تراجع التيارات القومية والليبرالية التي لم تستطع تقديم الحلول للوضع السياسي والاقتصادي والاجتماعي المأزم. برأيك هل يقدم المشروع الإسلامي الملتبس البدائل لاخفاقات الدولة والاحزاب العلمانية؟ وإلى أي حد يمكن تطبيق ذلك عملياً خاصةً مع الأفكار التي يطرحها حول إقامة الدولة الإسلامية ومقاطعة الحداثة الساسية؟

ـ الحركات الإسلامية هي في الأساس حركات إحتجاج ورد فعل على إخفاق بناء دولة حديثة، بمعنى الدولة الأمة ودولة القانون والعدالة والمساواة معاً، سواء أجاء هذا المشروع باسم القومية أو غيرها. وبوصفها كذلك، هي حركات نقض للدولة وليس بناء لها. وهذا ما حصل في جميع البلدان التي سيطرت عليها الحركة الاسلاموية.

ومفهوم الدولة الإسلامية مفهوم ملتبس يحمل بذاته هذا النقد لمفهوم الدولة الحديثة بقدر ما يجعل من الشريعة المقدسة مرجعاً للقانون والحياة السياسية عموماً، وينفي سيادة الشعب والمقام الوضعي للقانون الذي يشكل أساس بناء الدولة كحاصل إجماع اعضائها وإتفافهم والتعبير عن إرادتهم الحرة، أي بوصفهم مواطنين أحرار يقررون معاً مصيرهم الجمعي. وليس هناك علاقة بين مفهوم الدولة الإسلامية كما تستخدمها الحركات الإسلامية والدولة أو السلطنة أو الخلافة الإسلامية التاريخية. فالثانية استندت بالفعل على نموذج للحكم السلطاني الذي كان سائداً في عصرها، والذي يشكل فيه اساس شريعة السلطة. اليوم، السلطة

(*) برهان غليون مدير مركز دراسات الشرق المعاصر، وأستاذ في جامعة باريس الثالثة، له عدد من المؤلفات من بينها: **نقد السياسة الدولة والدين، إغتيال العقل، بيان من اجل الديمقراطية**، أرسلت الاسئلة على البريد الالكتروني: ghalioun@hotmail.com

التي يظل اساس شرعيتها الدين ليست سلطة وطنية أو ليست مؤسسة، ولا يمكن ان تؤسس لأمة، ولا بالتالي لدولة تتجاوز التمايز الديني، لأن اساس الدولة ومقوم هويتها اليوم هو قانون المساواة بين الأفراد وتكريس حرياتهم الفردية وحقهم في تقرير مصيرهم خارج أي وصاية، سواء أكانت ذات طابع ديني أو سياسي أو قبلي أو عشائري. وما لا ينجح في تحقيق هذه المبادئ لا يتفق مفهومه مع مفهوم الدولة كما نتصورها في الوقت الراهن.

والمثال الوحيد الذي يبدو مختلفاً مع هذا الاستنتاج هو ما حل في تركيا. لكن في الواقع حزب العدالة والتنمية ليس حزباً إسلامياً بالمعنى نفسه الذي نصف به حركات إسلامية مثل الاخوان المسلمين أو النهضة التونسية أو حزب التحرير. إنه حزب ليبرالي بطابع إسلامي فهو أولاً ليبرالي يقبل بجميع شروط قيام الدولة الحديثة، بما فيها قانون العلمانية السائد منذ تأسيس الجمهورية التركية الحديثة في بداية القرن الماضي، لكنه لا ينكر الطابع الإسلامي للمجتمع وبالتالي للقيم السائدة فيه وللسياسات المطبقة من قبل الحزب الحاكم.

لكن إذا لم يكن مشروع الحركات الإسلامية العربية يتضمن اليوم إمكانية بناء دولة حديثة، أي دولة المواطنة والقانون، فليس هناك استحالة وجودية أيضاً لمشاركة هذه الأحزاب في بناء مثل هذه الدولة وفي الحداثة أيضاً. فمن الممكن، وهو المتوقع أساساً، أن تتحول الحركات الإسلامية أو أكثرها عن مفهوم الدولة الإسلامية، أي الحكم المستلهم قيم الدين الإسلامي، من دون المساس ببنية الدولة وتركيبة المؤسسات الجمهورية، أي أن تفعل ما فعله الأتراك وتصبح مخرجاً للأزمة الراهنة، بما تملكه من نفوذ لدى الرأي العام، وما يمكن أن توفره من شروط قيام نخبة مرتبطة بالمجتمع ومتفاعلة مع قضاياه. أنا لا أغلق الباب أمام مثل هذه التحولات، لكنني لا أعتبرها قائمة ضمناً. ينبغي على الحركات الإسلامية أن تُعيد بناء رؤيتها للدولة والسياسة انطلاقاً منها، وأن تقبل بأن تتحول إلى حزب لا يختلف من بقية الاحزاب الاخرى في المطالبة المتعلقة بالدولة الديمقراطية وإن إختلف في برنامج حكمه وأولويات سياسته.

2 ـ عملت السياسات الغربية منذ أحداث الحادي عشر من من أيلول 2001 على تكريس حالة من العداء بين الإسلام والغرب . كيف يمكن تحديد

الأطر المستقبلية للعلاقة بين القطبين في ظل الايديولوجيات التي يروِّج لها الاستشراق الاميركي حول حتمية صراع الديانات والحضارات؟ وهل يمكننا الحديث عن حالة من التطويع للمجتمعات العربية والإسلامية من قبل السياسات الغربية لاسيما الاميركية؟

- نحن نعيش بالفعل اليوم حالة صراع بين الإسلام والغرب لها طابع الحرب الباردة والحرب الثقافية المعلنة. وليس الغرب وحده هو الذي ساهم في توجيه الصراع في الاتجاه الثقافي والديني. الواقع اننا نحن أيضاً شاركنا في ذلك، لأن اخفاقنا في بناء الدولة الحديثة والانخراط الايجابي في حضارة عصرنا دفعنا إلى العودة إلى استراتيجية الدفاع عن الهوية والتأكيد عليها في مواجهة ما أصبح يبدو لنا غزواً ثقافياً أو استلاباً للغرب.

سيستمر الوضع كما هو طالما بقيت مصالح الغرب في العالم العربي بشكل خاص متضاربة مع مصالح الشعوب العربية، وبقي نزع سيادة هذه الشعوب عنها شرط ضمان هذه المصالح كما يتصورها القادة الغربيون، ولا يتعلق الأمر في نظري في ما يعني السياسات الغربية بتطويع الحكومات العربية،، وإنما بالحفاظ على نظام السيطرة الاستعماري أو شبه الاستعماري الذي أقيم في الشرق الاوسط لحماية المصالح النفطية وضمان أمن إسرائيل التي تحظى برعاية خاصة بل استثنائية من قبل الغرب بسبب مشكلة العداء للسامية التاريخية. الاخضاع هو المنشود وليس التطويع.

لا ينبغي لوصف الوضع تبرئة النخب العربية من مسؤولياتها في المشاركة الفعالة في بناء هذه السيطرة الاستعمارية. فهي مسؤولة بالقدر نفسه عن تجريد الشعوب العربية من سيادتها واخضاعها. وليس هناك من أمل في الخروج من نظام شبه الاستعمار الراهن إلا مع تغير شروط تكوين النخب المحلية ونشوء قوى جديدة تحترم مصالح شعوبها، وتنطلق في حساباتها المحلية والدولية منها.

3 ـ هل يؤسس الاحتلال الاميركي للعراق إلى إعادة رسم خريطة جيو ـ سياسية جديدة للشرق الأوسط؟ وبالتالي هل يستطيع الإسلام الجهادي ممانعة المشروعات التي يروّج لها المحافظون الجدد؟ وما هي حدود التقارب بين الطرفين؟

- في إعتقادي لقد أخفق مشروع المحافظين في العراق وغيره. ولا شك ان الإسلام الجهادي قد ساهم بذلك، لكن فقط بسبب إندراجه في استراتيجية قوى محلية اكبر أو إدراجه من قبل هذه القوى في استراتيجيتها، مما يقلل كثيراً من الاستقلالية التي تعزى عادة له.

وأخص إحتواء هذا الإسلام الجهادي من قبل دول كايران وسورية، وربما غض نظر دول كبرى كالصين وروسيا في إطار سعيها إلى تصعيب الشروط أمام استمرار الهيمنة العالمية للغرب. وهذا يعني انه لا يمكن للإسلام الجهادي، وهو حال حركات الغوار المسلحة الماركسية أو حركات الارهاب التقليدية في عقد السبعينات، أن يستمر من دون تحالف مع دولة أو مجموعة من الدول.

4 - هل غياب مشروع الدولة الحديثة في العالمين العربي والإسلامي هو الذي يفاقم مقولات العنف وأين نحن من نظرية إبن خلدون الذي تحدث في مقدمته عن ممانعة العرب في الإنخراط بالدولة؟

- أولاً، لا علاقة لإبن خلدون ونظريته في العصبية بما يحصل في مجتمعاتنا المعاصرة من نزاعات قبلية وطائفية. فنحن نتحدث عن مجتمعات متباينة كثيراً في بنية نظمها وفي وظائفها أيضاً، ولا تعني الدولة لها الأمر نفسه، في الأنموذج القديم الدولة هي ثمرة سيطرة عصبية قوية على ما غيرها وفرض النموذج القديم الدولة هي ثمرة سيطرة عصبية قوية على ما غيرها وفرض النظام والأمر عليها، أي نظامها وأمرها، سيطرتها التي تصبح مشروعة لأنها تنسجم مع قاعدة تكوين الدولة، دولة الاستيلاء والشوكة، والقبائل المغلوبة تخضع لها طالما لم تجد الفرصة أو القوة للثورة عليها. ومع إلتقاء العصبية والشرعية الدينية يصبح الأمر أكثر صعوبة بالنسبة للعصبيات المغلوبة، التي تحتاج لمواجهة السيطرة القائمة إلى دين جديد أو تأويل جديد فاعل للدين. وفي جميع الأحوال لا تعني السيطرة هنا حلّ العصبيات وتدميرها وإنما إظهار الولاء وربما دفع الأتاوة والالتحاق. ولا توجد هنا أي علاقة للشعوب أو للرأي العام بالسياسة، أي لا وجود لسياسة مشاركة شعبية ومواطنية متساوية.

النزاعات الطائفية والاقوامية التي نشهدها في مجتمعاتنا هي بالعكس بنت الدولة الحديثة، دولة المشاركة الشعبية والسياسة الوطنية - المواطنية.

لكن بمعنى انها ثمرة قصورها عن تحقيق أهدافها هذه وعجزها عن التحول إلى دولة مواطنيها، أو دولة أمة، في الوقت نفسه هي إذن جزء من الصراع على السيطرة على دولة حديثة لم تنجح في استيعاب قيم الحداثة جيداً أو تعبر عنها في الواقع، ورديف للصراعات السياسية ونادراً ما تكون بديلاً عنها.

وبالتالي فهي ليست سبب غياب الدولة الحديثة وإنما وجودها المتعثر والناقص. وبالمثل ليس غياب الدولة الحديثة هو ثمرة وجود النزاعات الطائفية والإثنية، وإنما هذه الدولة وتخبط مفهومها وممارساتها. وهي لم تنفجر وتصبح مشكلة فعلية إلا مع تدهور بنية هذه الدولة الحديثة وضياع وظائفها بسبب عجزها عن التحول إلى دولة مواطنيها وسيدة مصيرها بالفعل وذلك نتيجة عاملين رئيسيين: مجافاة السياسات الدولية والجيوستراتيجية وعدم تشجيعها على تعميم نموذجها في البلدان الضعيفة، وخيانة النخب الوطنية الهشة لرسالتها التاريخية.



الخاتمة

أشرنا في بداية الأطروحة إلى الإشكالية الأساسية التي طغت على همنا المعرفي المنطلق من طرح تساؤلات عن الأسباب والعوامل المؤدية إلى ارتفاع وتيرة العنف في الإسلام المُعاصر والتي يمكن إدراجها على النحو الآتي: هل العنف الذي تشهده المجتمعات العربية والإسلامية مرتبط بالمعطيات البنيوية؟ أم أنه عنف ظرفي ناتج عن مسببات داخلية وخارجية؟ وإلى أي حد ساهم الإسلام التارخي في تفاقم حالة العنف الراهنة؟ وبالتالي ما علاقة الأزمة الحالية التي يعيشها الإسلام بالرؤية الغربية؟ بمعنى هل السياسات الغربية تجاه العالمين العربي والإسلامي هي التي أدت إلى تزايد العنف الداخلي والى تحول الحركات الإسلامية إلى الجهادية العالمية العابرة للقوميات؟

حين قاربنا هذه التساؤلات من الواقع، وجدنا أن العنف في الإسلام المُعاصر متعدد الاتجاهات، فلا يمكن الحديث فقط عن الإخفاقات الداخلية التي بدأت بسقوط الخلافة الإسلامية عام 1924، وما إرتبط بها من تداعيات سياسية وتالياً وجودية، دفعت الحركة الاصلاحية الإسلامية إلى تقديم طروحات جديدة، حاولت فيها الإجابة عن أسباب تراجع الحضارة الإسلامية؛ بل إن علاقة الإسلام مع الغرب بدءاً من حملة نابليون على مصر مروراً بالاستعمار القديم وصولاً إلى الاستعمار الاميركي الجديد الذي بدأ مع غزو أفغانستان ومن ثم العراق، والمنطلق من فرضية تطويع الإسلام ودقرطة مجتمعاته وذلك لتبرير غزوه لديار المسلمين والاستيلاء على ثرواتهم، هي من أهم العوامل المسببة للعنف.

في هذا السياق لا يندرج طرحنا في الترويج لمفاهيم المؤامرة الخارجية، وإنما يؤكد أن العنف المجتمعي والسياسي أولاً، والإسلاموي ثانياً لا يمكن دراسته بمعزل عن السياسات الدولية وتوجهاتها. فالقضية الفلسطينية لم تصل إلى حلٍ يرضي كل الاطراف المتنازعة، والوضع العراقي يشي بحالة من الإنقسام

الطائفي والمذهبي والاثني الحاد، في حين أن الأنظمة العربية لم تستطع بناء دول حديثة قادرة على التخفيف من حدة الإحتقان الداخلي، مع ما يرافق ذلك من تراجع للأحزاب القومية واليسارية أحدث فراغاً سياسياً هو الآخر له أسبابه، وكنتيجة لهذا الفراغ طرحت الحركات الإسلامية بطرفيها الجهادي والسياسي نفسها كبديل عن فشل الأنظمة والاحزاب العلمانية في آن.

إلى ذلك عمل المُتخيل الغربي على تصوير الإسلام بطريقة إسقاطية وجعل العنف معطى بنيوي وأصيل في الدين الإسلامي، مُعتبراً أن المسلمين لا يمكن أن يكونوا إلاَّ متعصبين كونهم يحملون إرثاً دينياً يحض على العنف ورفض الآخر. لكن الغرب تناسى أن للعنف الراهن أسبابه الخارجية وشروطه التاريخية، وأن الإسلام كمنظومة متكاملة لا ينادي بالعنف لأجل العنف، وإنما يندرج عنفه في إطار الجهاد الدفاعي، الذي خبرته كافة الحضارات والأديان، في المراحل التي تتعرض فيها للخطر. وبالتالي فإن حركات المقاومة المعارضة للسياسات الغربية التي اتخذت طابعاً إسلامياً، لم تصل إلى التسارع في نموها وحركيتها لولا إرتهان الأنظمة العربية والإسلامية للغرب الذي مهد بدوره الطريق أمام غزواته المتكررة لديار المسلمين.

يكشف مسار بحثنا عن نتيجة أساسية مؤداها أن المجتمعات التي تتعرض للاحتلال وللاختراق السياسي والاقتصادي والثقافي، تلجأ تلقائياً إلى العنف كآلية مشروعة للدفاع عن هويتها. والاجتماع الإسلامي الراهن يشهد اختراقات متعددة الجوانب لا بد له من اللجوء إلى مجابهتها، بهدف الحفاظ على هويته وأرضه وتراثه؛ أضف إلى ذلك أن العولمة التي لا يمكن التكهن بمآلاتها وحدودها، زادت من مشهدية العنف ليس في المجال الإسلامي فقط بل عند الدوائر الحضارية الأخرى التي ترى فيها تهديداً لكيانها.

تأسيساً على الفرضية الغربية القائلة بأن العنف معطى بنيوي في الإسلام، لابد من التأكيد أن العنف المشروع أو الدفاعي وفقاً للفهم الإسلامي حاجة أساسية وضرورية عند كافة الثقافات والحضارات الحية، ولو لم تلجأ الحضارة الإسلامية إليه لكنّا اليوم نتحدث عن جماعة إسلامية بائدة. والعنف المقصود هنا يندرج في سياق الحفاظ على الجماعة الإسلامية وهويتها ومرتكزات وجودها

الحضاري والسياسي والثقافي وأخيراً الديني، مع العلم بأن العنف السائد عند الحركات الإسلامية المتشددة له دوافعه التاريخية، وبصرف النظر عن خطابها التكفيري الموجه ضد المسلمين والغرب في آن إلا أنها إفراز للوضع السياسي والاقتصادي والاجتماعي المأزوم الذي ساهم الغرب في تفعيله. وإلا كيف يمكننا تفسير تفاقمها في الوقت الراهن، وتوسع دائرتها داخل مجالها الجغرافي وخارجه؟

في الواقع أثبتت الحركات الإسلامية فشلها فهي لم تستطع إقامة الدولة الإسلامية لأسباب ايديولوجية، ولعلاقتها الملتبسة مع الأنظمة، ولغياب مشروع سياسي حقيقي، وبعيداً عن نجاحها في أسلمة المجتمع، فهي لم تحقق حلم الدولة الإسلامية المنشودة لأسباب يفرضها التطور والتغير التراكمي للمجتمعات العربية والإسلامية رغم مساره البطيء.

تقتضي القراءة الموضوعية لظاهرة العنف في الإسلام المُعاصر الإبتعاد عن الأحكام المسبقة الداعية إما إلى إحالته إلى الخارج أو إعادته إلى الداخل؛ فالعنف الذي يتخذ طابعاً إسلامياً لا يمكن تشريحه إلاّ في سياقات متعددة الأسباب والنتائج.

داخلياً لم تقدم الأنظمة الحاكمة حلولاً للقلق السياسي والاجتماعي والاقتصادي الذي تعاني منه مجتمعاتها، فكل ما فعلته أنها حافظت على مواقعها السلطوية، وغيّبت الخطط التنموية الشاملة وأولويات مجتمع الرفاه، الذي إذا تحقق قد يسهم في تخفيف الإحتقان الذي سينتج بدوره بيئةً منفتحةً وإسلاماً متعدداً ومعتدلاً. على الصعيد الخارجي همشت السياسات الغربية قضايا المسلمين ومطالبهم الحيوية، فالغرب الاوروبي ومن ثم الاميركي إتبع نهجاً انتقائياً، لا يهدف إلاّ لتأمين حماية إسرائيل والسيطرة على منابع النفط العربية والإسلامية.

الى ذلك أضفت المتغيرات الدولية، لاسيما بعد تفكك الاتحاد السوفياتي، وسيادة الرؤية الأحادية الأميركية، والتداعيات الدراماتيكية لهجمات الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر 2001، أبعاداً جديدة على المشهد السياسي العالمي، الذي دخل في حقبة من الفوضى والعنف لم تنحصر نتائجها في المجال الإسلامي فقط بل طالت أيضاً مجتمعات أخرى.

إن مطالب الديمقراطية والاصلاح السياسي التي يدعو الخطاب الاميركي إلى

تطبيقها في العالمين العربي والإسلامي، تهدف إلى إقصاء الرأي العام العالمي عن طموحات المشروع الأميركي؛ فالديمقراطية تستوجب توفر شروط موضوعية وذاتية لتحقيقها، فالمجتمع يتطور ويتبدل عبر التاريخ، والمجتمع الديمقراطي لا يمكن أن يتحقق إلاّ في إطار تحولات تاريخية طويلة ترتبط بالبنى السياسية والاجتماعية والاقتصادية. وعليه فالديمقراطية والاصلاح السياسي لا يتحققان كمحصلة للسياسات الدولية وإنما بناءً على تبدلات داخلية.

إن الإسلام كدين ليس عنيفاً في طبيعته البنيوية؛ ورغم مشهد العنف المتصاعد خصوصاً عند الجماعات الجهادية التي يمكن ربط عنفها بالسياق الاقليمي والدولي، فإن العنف الراهن هو أثر من آثار الاستعمار المُتحوّل والمُتبدل، وهو في ظل الامبريالية الاميركية اتخذ طابعاً جهادياً عابراً للقارات والقوميات.

إن الأزمة التي تعيشها المجتمعات العربية والإسلامية، وما ينتج عنها من حروب ونزاعات، ليست مرتبطة حتماً لا بالثقافة العربية ولا بالإسلام. فالثقافات والأديان لا ترتكز على ماهيات ثابتة وجامدة، بل تتحوَّل وتتغير تبعاً للظروف وللمشاكل والتحديات التي يتعرض لها معتنقوها، وبذلك قد تلجأ إلى استخدام العنف في ظروف معينة وتتجه في ظروف أخرى إلى السلم. إن العنف الذي يتخذ هوية إسلامية ليس نتاج الثقافة أو الدين الإسلامي، ولكنه رد فعل على الواقع وأزماته واخفاقاته السياسية والاقتصادية والاجتماعية، عملت من جهة أخرى العوامل الخارجية على تصعيده. وفي هذا المجال يأتي دور الايديولوجية الدينية والسياسية لتبريره أو شرعنته، لكن الدين بحد ذاته لا يدعو إلى العنف، وإنما التوظيف السياسي للدين هو الذي يجعل الإسلام مبعثاً للارهاب.

صفوة القول إن التوظيف السياسي للديني لا يقتصر على الحركات الإسلامية، فالغرب يشهد اليوم تحولاً نوعياً، فبعد أن قدم في حروبه الدينية والأهلية الأنموذج الأول للعنفيات الدينية، ها هو اليوم يُعاود الاستعانة بالدين لتبرير طموحاته، وأهدافه السياسة والاقتصادية، ومن جهة ثانية يؤلب الرأي العام الغربي ضد الإسلام متهماً إياه بالعنف، ومستغلاً الأزمة التي يمر بها بعد أن استنزفه في حروبه ضد الشيوعية سابقاً ولتأمين سيطرته على النفط لاحقاً. إذاً الإسلام ليس مبعثاً للعنف ولكن استغلاله لصالح السياسات الدولية أضفى عليه هذا الطابع دون أن ننسى ما للإخفاقات الداخلية من دور محوري في ذلك.

المصادر والمراجع

(أ)

1 ـ إبراهيم، فؤاد: **الفقيه والدولة**، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط 1، 1998

2 ـ إبراهيم، ناجح: **الحاكمية نظرة شرعية ورؤية واقعية**، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى2005، .

3 ـ إبن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني: **صحة أصول مذهب أهل المدينة**، تحقيق حجازي السقا، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1998 .

4 ـ ... **مجموع فتاوى شيخ الإسلام إبن تيمية**، مطبعة الحكومة، الرياض، 1968

5 ـ إبن خلدون، عبد الرحمن: **المقدمة وتاريخ العلامة إبن خلدون**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1983 .

6 ـ إبن منظور: **لسان العرب**، إعداد وتصنيف يوسف الخياط، دار لسان العرب، بيروت، د.ت.

7 ـ إبن هشام: **السيرة النبوية**، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية، 1987 .

8 ـ أبو طه، أنور: **مرجعيات الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، رسالة أعدت لنيل شهادة الدكتوراه اللبنانية في علم الاجتماع، للعام الجامعي 2007 ـ 2008 .

9 ـ أبو زيد، نصر حامد: **نقد الخطاب الديني**، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1994 .

10 ـ **الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية**، مجموعة من الباحثين، الجزء الثاني، المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، سورية، ط 3، 2000 .

11 ـ أركون، محمد: **الإسلام، اوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، تعريب هاشم صالح**، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية، 2001 .

12 ـ .... **العلمنة والدين، الإسلام، المسيحية، الغرب، تعريب هاشم صالح**، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 1992 .

13 ـ .... **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تعريب هاشم صالح**، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1998 .

14 ـ .... نحو نقد العقل الإسلامي، تعريب هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2000.

15 ـ إسبوزيتو، جون: **التهديد الإسلامي خرافة أم حقيقة؟ تعريب قاسم عبده قاسم**، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، 2002 .

16 ـ **الإسلام في عالم متغير، سياسات الاصلاح الإسلامي بعد 11 أيلول**، مجموعة من الباحثين، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 2005 .

17 ـ **استراتيجية الأمن القومي الاميركي للعام 2006** http: www.ansab-online.com,

18 ـ أشقر، جيلبر: **القناع الجديد للسياسة الخارجية الاميركية في الشرق الأوسط**، مجلة لوموند ديبلوماتيك، عدد نيسان 2004 ، http:wwwasharqalarabi.org.uk

19 ـ أفاية، محمد نور الدين: **الإسلام في متخيل الغرب**، مجلة فكر ونقد، المغرب، العدد الخامس، 1998

20 ـ الأنصاري، محمد جابر: **رؤية قرآنية للمتغيرات الدولية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1999.

(ب)

21 ـ بارت، رودي: **الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الالمانية**، تعريب مصطفى ماهر، دار الكتاب العربي، القاهرة، الطبعة الأولى1967، .

22 ـ باكير، علي: **بعد أربع سنوات على هجمات نيويورك وواشنطن، القاعدة بعيون غربية**، http:www.saudiinfocus.com

23 ـ بايبس، دانييل: **حصاد الديمقراطية المُر**، تعريب بسام درويش، ناشيونال بوست، 26/ 1/ 2006 http:www.danielpipes.org

24 ـ بروكلمان، كارل: **تاريخ الحضارة الإسلامية**، تعريب نبيه أمين فارس، منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الحادية عشرة، 1988 .

25 ـ بلقزيز، عبد الاله: **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2002 .

26 ـ البغدادي، أحمد: **حزب التحرير**، دراسة في مفهوم الدولة الإسلامية، دار قرطاس، الكويت، الطبعة الأولى، 1994 .

27 ـ البنا، حسن: **مذكرات الدعوة والداعية**، دار الشروق، القاهرة، د. ت.

28 ـ بن عبد العزيز، عبد القادر: **الجامع في طلب العلم الشريف**، دار البيارق، بيروت، الطبعة الأولى، 1989.

29 ـ بن نبي، مالك: **انتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث**، مجلة الفكر العربي، بيروت، حزيران 1983 .

30 ـ بوتنر، فريدمان: **الباحث الاصولي ومشروع الحداثة**، تعريب عمرو حمزاوي، مجلة المستقبل العربي، بيروت، نيسان 1997 .

31 ـ بودريار، جان: **ذهنية الارهاب**، تعريب بسام حجار، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2003 .

32 ـ بوش، جورج: **محمد مؤسس الدين الإسلامي ومؤسس امبراطورية المسلمين**، تعريب عبد الله الشيخ، دار المريخ للنشر، الرياض، ط 3، 2005 .

33 ـ بيضون، إبراهيم: **ملامح التيارات السياسية في القرن الاول هجري**، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1979 .

(ت)

34 ـ الترابي، حسن: **المصطلحات السياسية في الإسلام**، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 2000.

35 ـ تشومسكي، نعوم: **أوهام الشرق الاوسط، تعريب شيرين فهمي**، دار الملتقى، المغرب، الطبعة الأولى، 2003 .

36 ـ . . . . **الدولة الفاشلة**، تعريب سامي الكعكي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، 2007.

37 ـ تيرنر، بريان: **ماركس ونهاية الاستشراق**، تعريب يزيد صايغ، مؤسسة الابحاث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1981.

(ج)

38 ـ الجابري، محمد عابد: **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1996 .

39 ـ . . . . **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى 1996.

40 ـ . . . . **المستبد العادل بديلاً للديمقراطية**، جريدة الاتحاد، الامارات العربية، عدد 9/ 6/ 2002

41 ـ . . . . **المشروع النهضوي العربي مراجعة نقدية**، مركز دراسات الوحدة العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1996 .

42 ـ . . . . **الانسان العربي بين وضعية أحد افراد الرعية ووضعية المواطن**، مجلة المجلة، 27/ 10/ 2007، العدد 1445.

43 ـ . . . . **ذبنية عميقة وأخرى على السطح**، مجلة المجلة، 14/ 10/ 2007، العدد 1444.

44 ـ الجاسور، ناظم: **تأثير الخلافات الاميركية ـ الاوروبية على قضايا الأمة العربية في حقبة ما بعد الحرب الباردة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2007.

45 ـ جاسم، ناصر عبد الرازق: **الإسلام والغرب**، دراسة في نقد الاستشراق، دار المناهج للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الأولى، 2004.

46 ـ جحا، ميشال: **الدراسات العربية والإسلامية في اوروبا**، معهد الإنماء العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1982.

47 ـ جرجس، فواز: **أميركا والإسلام السياسي، صراع الحضارات أم صراع المصالح**، تعريب غسان غصن، دار النهار، بيروت، الطبعة الأولى، 1998 .

48 ـ جعيط، هشام: **الفتنة، جدلية الدين والدولة في الإسلام المبكر**، تعريب خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الخامسة، 2005.

49 ـ . . . . **أوروبا والإسلام، صدام الثقافة والحداثة**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1995

50 ـ جولدزير: **العقيدة والشريعة في الإسلام**، تعريب محمد موسى، دار الرائد العربي، بيروت، د.ت.

51 ـ جورافسكي، اليكسي: **الإسلام والمسيحية من التنافس والتصادم إلى الحوار والتفاهم**، تعريب محمد خلف الجراد، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 2000.

52 ـ الجوزية، إبن القيم: **أحكام أهل الذمة، الجزء الثاني**، تحقيق صبحي الصالح، دار الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1961.

(ح)

53 ـ الحاج، سالم ساسي: **نقد الخطاب الاستشراقي، الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية**، دار المدار الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 2002 .

54 ـ الحارثي، فهد: **أميركا التي تعلمنا الديمقراطية والعدل**، أسبار للدراسات والبحوث والإعلان، الرياض، الطبعة الثانية، 2004.

55 ـ الحداد، محمد: **الإسلام نزوات العنف واستراتيجيات الاصلاح**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2006 .

56 ـ حداد، لطفي: **الإسلام في عيون غربية**، الدار العربية للعلوم، بيروت، الطبعة الأولى، 2004.

57 ـ **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1997 .

58 ـ حسين، عدنان: **العلاقات الدولية في الإسلام**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2006 .

59 ـ الحسيني، محسن الأمين: **كشف الارتياب في أتباع محمد بن عبد الوهاب**، د. ت.

60 ـ الحسن، يوسف: **البعد الديني في السياسة الاميركية تجاه الصراع العربي ـ الصهيوني**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1990 .

61 ـ حسين، فؤاد: **الزرقاوي الجيل الثاني للقاعدة**، صحيفة القدس العربي، لندن، 30/ 5/ 2005، العدد 4979.

62 ـ حسن، غازي: **الشرق الاوسط الكبير بين الصهيونية العالمية والامبريالية الاميركية**، منشورات اتحاد الكتّاب العرب، دمشق، الطبعة الأولى، 2005 .

63 ـ حلبي، عبد الرحمن: **حرية الاعتقاد في القرآن الكريم دراسة في اشكاليات الردّة والجهاد والجزية**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2001 .

64 ـ حمد، دولي: **الارهاب الدولي** دراسة قانونية مقارنة، منشورات صادر الحقوقية، الطبعة الأولى، 2003 .

65 ـ حنفي، حسن: **الحركات الإسلامية في مصر**، المؤسسة الإسلامية للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 1986.

66 ـ .... **دراسات إسلامية**، دار التنوير، القاهرة، الطبعة الأولى، 1982 .

67 ـ حوراني، ألبرت: **الفكر العربي في عصر النهضة**، تعريب كريم عزقول، دار النهار، بيروت، د. ت.

68 ـ .... **الإسلام في الفكر الاوروبي**، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1980.

69 ـ حوار مع **محمد اركون**، ملحق المنتدى التقافي، صحيفة الشرق الأوسط، الاربعاء 23/ 5/ 2007، العدد 40403.

70 ـ حيدر، خليل علي: **التصور السياسي لدولة الحركات الإسلامية**، مركز الامارات للدراسات والبحوث، دبي، الطبعة الأولى، 1997.

(خ)

71 ـ خلف الله، محمد: **الصحوة الإسلامية في مصر**، مركز درسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 1989.

72 ـ خليل، خليل أحمد: **ملحق الموسوعة السياسية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2004.

73 ـ **معجم المصطلحات السياسية والدبلوماسية**، الجزء العاشر، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، 1999.

74 ـ . . . . **جدلية القرآن**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1977.

75 ـ .....**تصادم الخلافات والوصايات على أرض الإسلام الغابر**، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2009.

76 ـ . . . . **مفاتيح العلوم الانسانية**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1989 .

77 ـ . . . . **سوسيولوجيا الجمهور السياسي والديني في الشرق الاوسط المعاصر**، المؤسسة العربية للدرسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2005 .

(د)

78 ـ **دائرة المعارف الإسلامية**، الجزء الثالث، دار الشعب، القاهرة، د.ت.

79 ـ درويش، إبراهيم: **الراحل مكسيم رودنسون في السحر الاوروبي بالإسلام**، صحيفة القدس العربي، لندن، الخميس 27/ 5/ 2004، العدد 4668.

80 ـ دريدا، جاك: **هل للدولة المارقة وجود؟** مبررات الاكثر قوة، تعريب هشام ميلوي، مجلة الكلمة، خريف 2004، عدد 45 .

81 ـ الدعمي، محمد: **الاستشراق الاستجابة التقافية الغربية للتاريخ العربي الإسلامي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2006.

82 ـ دوكورانسي، لويس: **الوهابيون: تاريخ ما أهمله التاريخ**، دار الريس، بيروت، الطبعة الأولى، 2003 .

83 ـ دياب، محمد حافظ: **سيد قطب: الخطاب والايديولوجيا**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1988.

(ر)

84 ـ رسول، محمد رسول: **الوهابيون والعراق**، عقيدة الشيوخ وسيوف المحاربين، دار الريس، بيروت، الطبعة الأولى، 2005 .

85 ـ رضا، محمد رشيد: **الخلافة أو الإمامة العظمى**، مطبعة المنار، القاهرة، 1923.

86 ـ . . . . *تفسير المنار أو تفسير القرآن الكريم*، الجزء العاشر، مطبعة المنار، القاهرة، الطبعة الثانية، 1950.

87 ـ رمضان، عبد العظيم: جماعات التكفير في مصر الأصول التاريخية والفكرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة الأولى، 1995.

88 ـ روا، اوليفييه: **تجربة الإسلام السياسي**، تعريب نصير مروة، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 1994.

89 ـ روتر، جيرنوت: **الإسلام والغرب الحوار المفقود**، تعريب ثابت عيد، مجلة فكر ونقد، المغرب، العدد الخامس، 1998.

(ز)

90 ـ زبيدة، سامي: **الشريعة والسلطة في العالم الإسلامي**، تعريب عباس عباس، دار المدار الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 2007.
91 ـ .... **أنتروبولوجيات الإسلام**، مناقشة ونقد لأفكار إرنست غلنر، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 1997.
92 ـ الزحيلي، وهبة: **آثار الحرب في الفقه الإسلامي**، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1963.
93 ـ .... **الإسلام وغير المسلمين**، دار المكتبي، بيروت، الطبعة الثانية، 1998
94 ـ زكاء الله، محمد عارف: **الدين والسياسة في أميركا**، تعريب أمل عيتاني، مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، بيروت، الطبعة الأولى، 2007.
95 ـ زلوم، عبد الحي: **أميركا بعيون عربية**، النفط والارهاب وصناعة الحروب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2007.
96 ـ زلوم، عبد القديم: **كيف هدمت الخلافة؟** . د. ت.

(س)

97 ـ سايزر، ستيفن: **الصهيونيون المسيحيون على الطريق إلى هرمجدون**، الفريق العربي للحوار المسيحي الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 2004.
98 ـ سبوزيتو، جون: **الإسلام السياسي والسياسة الخارجية الأميركية**، تعريب حسان بستاني، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 2003 .
99 ـ سعد، حسين: **جغرافية الأزمات تبحث عن استقرار في عالم بلا توازن**، صحيفة اللواء، العدد السنوي، كانون الثاني، 2005 .
100 ـ .... **الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2005.
101 ـ سعد الدين، محمد منير: **العيش المشترك الإسلامي ـ المسيحي في ظل الدولة الإسلامية**، المكتبة البولسية، بيروت، الطبعة الأولى، 2001 .
102 ـ سعيد، ادوارد: **الاستشراق، المعرفة، السلطة، الانشاء**، تعريب كمال أبو ديب، مؤسسة الابحاث العربية، بيروت، الطبعة السادسة، 2003.
103 ـ .... **تغطية الإسلام**، تعريب سميرة خوري، مؤسسة الابحاث العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1983 .
104 ـ .... **الثقافة والامبريالية**، تعريب كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، الطبعة الثالثة، 2004.
105 ـ السقاف، حسين: **السلفية الوهابية أفكارها الأساسية وجذورها التاريخية**، دار الميزان، بيروت، الطبعة الأولى، 2005.
106 ـ سوذرن، ريتشارد: **صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى**، تعريب وتقديم رضوان السيد، معهد الإنماء العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1984.
107 ـ **سياسة أميركا لنشر الديمقراطية في الشرق الاوسط**، مُعضلة الإسلاميين، http:www.egyptiangreens.com

108 ـ السيد، رضوان: **سياسات الإسلام المعاصر**، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1996.

109 ـ .... **الفتنة وأخواتها بين النص والتاريخ**، صحيفة الحياة، السبت 17/ 2/ 2007، العدد 16024 .

110 ـ .... **الصراع على الإسلام، الأصولية والاصلاح والسياسات الدولية**، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2005.

111 ـ .... **العنف والوعي والتاريخ السلطاني**، صحيفة الحياة، السبت 30/ 7/ 2005، العدد 15460.

112 ـ 1.... **إسلام الصحوة قد يجتاح المجتمعات**، صحيفة النهار، الاحد 7/ 10/ 2007.

113 ـ .... **حركة الإسلاميين باتجاه الدولة**، صحيفة الحياة، السبت 14/ 6/ 2005، العدد 15383.

(ش)

114 ـ الشامي، علي: **الحضارة والنظام العالمي أصول العالمية في حضارتي الإسلام والغرب**، دار الانسانية، بيروت، الطبعة الأولى1995.،

115 ـ شايغان، داريوش: **أوهام الهوية**، تعريب محمد علي مقلد، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 1993.

116 ـ شتاينبرغ، جوكينشلو: **التربية الخاطئة للغرب**، تعريب حسان بستاني، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 2005.

117 ـ شرابي، هشام: **مقدمات لدراسة المجتمع العربي**، الدار المتحدة للنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1975.

118 ـ .....**النظام الابوي وإشكاليات تخلف المجتمع العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى 1992.

119 ـ شرف الدين، نبيل: **بن لادن، طالبان، الأفغان العرب والأممية الأصولية**، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، 2002.

120 ـ شمس الدين، محمد مهدي: **فقه العنف المسلح في الإسلام**، المؤسسة الدولية للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2001.

121 ـ الشوبكي، عمرو: **الاخوان والدولة في مصر**، تاريخ التقلبات، صحيفة الشرق الاوسط، الجمعة 1/ 6/ 2007، العدد 10412.

(ص)

122 ـ 1. صالح، هاشم: **الانسداد التاريخي، لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي؟** دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 2007.

123 ـ 2.... **مُعضلة الأصولية الإسلامية**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2006 .

124 ـ **الصحوة الإسلامي وهموم الوطن العربي**، مجموعة من الباحثين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الاولى، 1988.

125 ـ صفدي، مطاع: **نظرية القطيعة الكارثية بين حضارة العنف والمدنية الإنسية**، مركز الإنماء

القومي، بيروت، الطبعة الأولى، 2005 .
126 ـ صليبا، جورج: **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الثالثة، 1982.
127 ـ الصلح، رغيد: إنتباه: **أوروبا على طريق التعريب والأسلمة**، صحيفة الحياة، الثلاثاء 30/ 8/ 2005، العدد 15491.

(ض)

128 ـ ضاهر، محمد كامل: **الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر**، دار البيروني، بيروت، الطبعة الأولى، 1994.
129 ـ ضميرية، عثمان جمعة: **أصول العلاقات الدولية في فقه الإمام محمد بن حسن الشيباني**، دار المعالي، الاردن، الطبعة الأولى، 1999.

(ط)

130 ـ الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: **تاريخ الأمم والملوك، الجزء الثاني**، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1987.
131 ـ طرابيشي، جورج: **كيف نفهم السياسة الاميركية انطلاقاً من المركزية الاثنية؟**، صحيفة الحياة، الاحد 29/ 9/ 2001، العدد 14070.
132 ـ 1. الطهطاوي، رفاعة رافع: **المرشد الأمين للبنات والبنين**، مطبعة المدارس الملكية، القاهرة، 1936.

(ع)

133 ـ 2. العاني، عبد القهار: **الاستشراق والدراسات الإسلامية**، دار الفرقان، عمان، الطبعة الأولى، 1989.
134 ـ 3. عبد الرازق، علي: **الإسلام وأصول الحكم**، دراسة ووثائق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2000.
135 ـ عبد الحليم، محمد علي: **ركن الجهاد أو الركن الذي لا تحيا الأمة إلا به في فقه الاصلاح والتجديد عند الإمام حسن البنّا**، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1989.
136 ـ عبد الملك، أنور: **الاستشراق في أزمة**، تعريب حسن قبيسي، مجلة الفكر العربي، 1983، العددان23 ـ 24 .
137 ـ عبد المهدي، عادل: **إشكالية الإسلام والحداثة**، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، 2001.
138 ـ عبد الفتاح، نبيل: **النص والرصاص، الإسلام السياسي والاقباط، وأزمات الدولة الحديثة في مصر**، دار النهار، بيروت، الطبعة الأولى، 1997.
139 ـ عبد الله، عبد الخالق: **الولايات المتحدة ومُعضلة الأمن في الخليج**، المستقبل العربي، بيروت، كانون الثاني، 2004، العدد 299.
140 ـ العتيمين، يوسف: **الجماعات الإسلامية تبني بصمت أمبراطوريات النفوذ الاجتماعي**، صحيفة الحياة، 14/ 3/ 2006، العدد 15684.

141 ـ **العرب والعالم بعد 11 أيلول/ سبتمبر**، مجموعة من الباحثين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2002 .

142 ـ 1. عصفور، جابر: **خطاب التطرف**، صحيفة الحياة، 1/ 9/ 2006، العدد 15493.

143 ـ 2. عطوان، عبد الباري: **القاعدة التنظيم السري**، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 2007 .

144 ـ 3. العكش، منير: **حق التضحية بالآخر**، دار الريس، بيروت، ط 1، 2003 .

145 ـ عماد، عبد الغني: **حاكمية الله وسلطان الفقيه، قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1997.

146 ـ عمارة، محمد: **الإسلام في عيون غربية**، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 2001.

147 ـ العناني، خليل: **الشرق الأوسط الكبير**، مجلة السياسة الدولية، نيسان 2004. العدد 156.

(غ)

148 ـ غليون، برهان: **نقد السياسة، الدولة والدين**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1993.

149 ـ .... **الوعي الذاتي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1992.

150 ـ .... **النظام السياسي في الإسلام**، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 2004.

151 ـ .....**السياسة الاميركية الجديدة في الشرق الأوسط**، http:www.aljaseera.net

152 ـ الغنوشي، راشد: **حقوق المواطنة**، حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة، ط 2، 1993.

153 ـ غولدبرغ، ميشيل: **المحافظون الجدد يهاجمون تأثير ادوارد سعيد**، صحيفة النهار، الاثنين 15/ 12/ 2003 .

(ف)

154 ـ فرسون، سميح: **جذور الحملة الاميركية المناهضة للارهاب**، مجلة المستقبل العربي، بيروت، 2002، عدد 284.

155 ـ فضل الله، محمد حسين: **الإسلام ومنطق القوة**، الدار الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، 1979 .

156 ـ فعلي، محمد البشير: **مناهج البحث في الإسلاميات لدى المستشرقين وعلماء الغرب**، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، الطبعة الأولى، 2002.

157 ـ فوكوياما، فرنسيس: **نهاية التاريخ والانسان الاخير**، تعريب مطاع صفدي، مركز الانماء القومي، بيروت، الطبعة الأولى، 1999.

158 ـ .... **هدفهم العالم المعاصر**، مجلة نيوزويك، 25/ 12/ 2001، العدد81، www.alarabnews.com

159 ـ الفيتوري، عبد الحكيم: **مباحث في فهم أزمة العقل السلفي**، صحيفة القدس العربي، لندن، الاحد 10/ 6/ 2007، العدد 5606.

160 ـ الفيروز، آبادي: **القاموس المحيط**، الجزء الثالث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1990.

(ق)

161 ـ القرضاوي، يوسف: **الأمة الإسلامية حقيقة لا وهم**، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1996.

162 ـ . . . . **الإسلام والعنف نظرات تأصيلية**، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 2005

163 ـ . . . . **غير المسلمين في المجتمع الإسلامي**، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة2001،

164 ـ . . . . **الإخوان المسلمون 72 عاماً من الدعوة والتربية والجهاد**، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 2001 .

165 ـ قرم، جورج: **المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين**، تعريب خليل أحمد خليل، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى2008، .

166 ـ قطب، سيد: **معالم في الطريق**، دار الشروق، بيروت، 1995.

167 ـ قلعه جي، رواس محمد: **الموسوعة الفقهية الميسرة**، دار النفائس، بيروت، الطبعة الأولى، 2002.

(ك)

168 ـ كارلسون، انغمار: **الإسلام وأوروبا تعايش أم مجابهة؟** تعريب سمير يوناني، منشورات صوت اسكندنافيا، السويد، الطبعة الأولى، 2000.

169 ـ كالهومن، ستغفيلد: **ضوابط تحكم خوض الحرب**، اللجنة الدولية للصليب الاحمر، حزيران 2004 .

170 ـ الكردي، راجح: **الاتجاه السلفي بين الاصالة والمعاصرة**، دار عمان، الاردن، الطبعة الأولى، 1999.

171 ـ كريمر، مارتن، حرب، موفق: **الصراع من أجل قلوب وعقول الشرق أوسطيين بعد 11 أيلول**، معهد واشنطن لسياسة الشرق الادنى، http:www.asharqalarabi.org.uk

172 ـ الكفوي، أبو البقاء: **الكليات**، الجزء الثالث، وزارة الثقافة السورية، دمشق، الطبعة الثانية، 1979.

173 ـ كوفيل، تيري: **إيران الثورة الخفية**، تعريب خليل أحمد خليل، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 2008 .

174 ـ كوثراني، وجيه: **الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1996.

175 ـ كيبل، جيل: **الفتنة، حروب في ديار المسلمين**، تعريب نزار أورفلي، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 2004 .

176 ـ كيسنجر، هنري: **الإرهابيون خسروا معركة مهمة والتحدي العاجل إنذار أميركي للجميع معنا أم مع الإرهاب؟** صحيفة الشرق الأوسط، الاربعاء 18/ 9/ 2001 .

177 ـ الكيلاني، شمس الدين: **الآخر في التراث العربي الإسلامي**، صحيفة الحياة، السبت 14/ 5/ 2005، العدد 15383.

(ل)

178 ـ اللواج، عز الدين: **عالم ما بعد 11 أيلول، الاشكاليات الفكرية والاستراتيجية**، صحيفة القدس العربي، لندن، 1/ 6/ 2006، العدد 5290.

179 ـ لوتسكي، فلاديمير: **تاريخ الاقطار العربية الحديثة**، تعريب عفيفة بستاني، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الثانية، 1985.

180 ـ لويس، برنارد: **الإسلام والشيوعية**، صحيفة النهار، الاحد 11/ 2/ 2007،

181 ـ ....**أزمة الإسلام**، حرب مقدسة وإرهاب غير مقدس، تعريب أحمد حسين هيكل، دار المشروع القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2003.

(م)

182 ـ ماركيوز، هوبرت: **الإنسان ذو البعد الواحد**، تعريب جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، 1973.

183 ـ **مجموعة رسائل الإمام حسن البنّا**، دار الدعوة، الاسكندرية، الطبعة الشرعية، 1990.

184 ـ **المجتمع والعنف**، مجموعة من الباحثين، تعريب الياس الزحلاوي، د. ت.

185 ـ محفوظ، محمد: **الإسلام والغرب وحوار المستقبل**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 2000 .

186 ـ المديني، توفيق: **برنارد لويس يضع الإسلام في مواجهة صدام الحضارات**، صحيفة المستقبل، الاربعاء 7/ 19/ 2005، العدد 2033 .

187 ـ مراد، يحيى: **إفتراءات المستشرقين على الإسلام والرد عليها**، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2004.

188 ـ المرهون، عبد الجليل: **أمن الخليج بعد الحرب الباردة**، دار النهار، بيروت، الطبعة الأولى، 1997.

189 ـ **المعجم الوسيط**: الجزء الاول، مجمع اللغة العربية، القاهرة، 1960

190 ـ مغنية، محمد جواد: **هذي هي الوهابية**، طبعة خاصة، د.ت.

191 ـ مطبقاني، مازن: **الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي**، موقع مركز المدينة المنورة للدراسات والبحوث، www.madinacenter.com

192 ـ ملص، مصطفى: **الإمام الخميني والأنظمة السياسية المعاصرة**، مركز الاستشارت والبحوث، بيروت، الطبعة الأولى، 2000.

193 ـ **الموسوعة الفقهية الميسرة**، وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الطبعة الثانية، 1989.

194 ـ **موسوعة السياسة**، مجموعة من الباحثين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1990.

195 ـ الموصللي، أحمد: **موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2004.

196 ـ **الغرب والولايات المتحدة والإسلام السياسي**، مؤسسة ألف ليلة وليلة، بيروت، الطبعة الأولى، 2003 .

197 ـ ميتز، آدم: **الحضارة الإسلامية**، الجزء الاول، د. ت.

(ن)

198 ـ النابلسي، شاكر: **المحافظون الجدد والليبراليون الجدد بين الواقع ومهاترات الغوغاء**، صحيفة الشرق الاوسط، 19/ 6/ 2004.

199 ـ النبهاني، تقي الدين: **نظام الحكم في الإسلام**، منشورات حزب التحرير، القدس، الطبعة الثانية، 1953.

200 ـ **الشخصية الإسلامية**، دار الأمة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الخامسة، 2003 .

201 ـ الندوي، أبو الحسن: **الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية**، دار القلم، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1977.

202 ـ نصار، ناصيف: **مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ**، دار أمواج، بيروت، الطبعة الرابعة، 1992.

(هـ)

203 ـ هالسل، غريس: **النبوءة والسياسة، الانجيليون العسكريون في الطريق إلى الحرب النووية**، تعريب محمد السماك، دار النفائس، بيروت، الطبعة الخامسة، 2003.

204 ـ هاليداي، فريد: **ساعتان هزتا العالم، 11 أيلول/ سبتمبر2001، الأسباب والنتائج**، تعريب عبد الإله النعيمي، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 2002 .

205 ـ هنتغتون، صموئيل: **صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي**، تعريب م. أبو شهيمة، م. خلف، الدار الجماهيرية، ليبيا، ط 1، 1999 .

206 ـ الهندي، احسان: **أحكام الحرب والسلام في دولة الإسلام**، دار النمير، دمشق، الطبعة الأولى، 1993.

207 ـ هيكل، محمد حسين: **الامبراطورية الاميركية والإغارة على العراق**، دار الشروق، بيروت، الطبعة الأولى، 2003 .

(و)

208 ـ **وثيقة مفهوم الارهاب، رؤية عربية إسلامية**، مركز دراسات الشرق الاوسط، www.mesc.com

209 ـ **ويكيبديا الموسوعة الحرة**، www.arwikipedia.org

(ي)

210 ـ يفوت، سالم: **حفريات الاستشراق في نقد العقل الاستشراقي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1989 .

211 ـ يوسف، السيد: **الإخوان المسلمون وجذور التطرف الديني والارهاب في مصر**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة الثانية، 1999.

لائحة المراجع الاجنبية

1- **Barber,** Benjamin: Jihad versus Mc World Mondialisation et Intégrisme contre la Démocratie, Hachette, Paris, 2004,

2- **Corm, Georges:** la Question Religieuse au XXIe Siècle, la Découverte, 2006.

3- **Chomsky, Noam,** Gilbert Achcar: la Poudrière du Moyen-Orient, Fayard, Paris, 2006.

4- **Cordesman, Anthony:** la Sécurité en Occident et le Grand Moyen-Orient, http: usinfo.state.gov/journals/itps/0604/htm.

5- **Etienne, Bruno:** les Combattants Suicidaire, L'aube, Paris, 2005.

6- les Amants de l'Apocalypse, pour comprendre le 11 septembre, Ed de l'aube, Paris, 2000.

7- **Esposito, John, Piscatori, James:** Democratization and Islam, Middle East journal, 45, 1991.

8- **Gravitz, Madeleine:** les Méthodes des Sciences Sociales, Dalloz, Paris, 1979.

9- **Kramer, Martin:** Ivory Towers on Sand: the Failure of Middle Eastern studies in America, Washington, Institute for near East policy, 2001.

10- **Kepel, Gille:** Jihad, Expansion et Déclin de l'Islamisme, Gallimard, 2000.

11- **Lewis, Bernard:** l'Islam en Crise, Gallimard, Paris, 2003.

12- **The crisis of Islam:** Holy Ward and Unhuly Terror, Random House, 2003.

13- **Lammens, Henri:** l'Islam, Croyances et Institutions, imp Catholique, Beyrouth, 3ème édition, 1943.

14- **Melandari, Pierre, Ricard, Serge:** Ethnocentrisme et Diplomatie: l'Amérique et le Monde au XXème siècle, l'harmattan, Paris, 2000.

15- **Pipes, Daniel:** Militant Islam Meaches America, Norten, 2002.

16- **The Muslims are Coming! The Muslims are coming! National Reviews, 19-10-1990.**

17- **Rodinson, Maxime:** The Western Image and Western studies of Islam, Oxford University, Press, Oxford, 1974.

18- **Urry, John:** Sociologie des Mobilités, une Nouvelle Frontière pour la Sociologie, Armand Colin, Paris, 2005

الفهرس

الفصل الثالث

الإسلام والاستشراق وعنف الجمهور العربي

الفصل الرابع

الإسلام والولايات المتحدة والسياسات الدولية


al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين